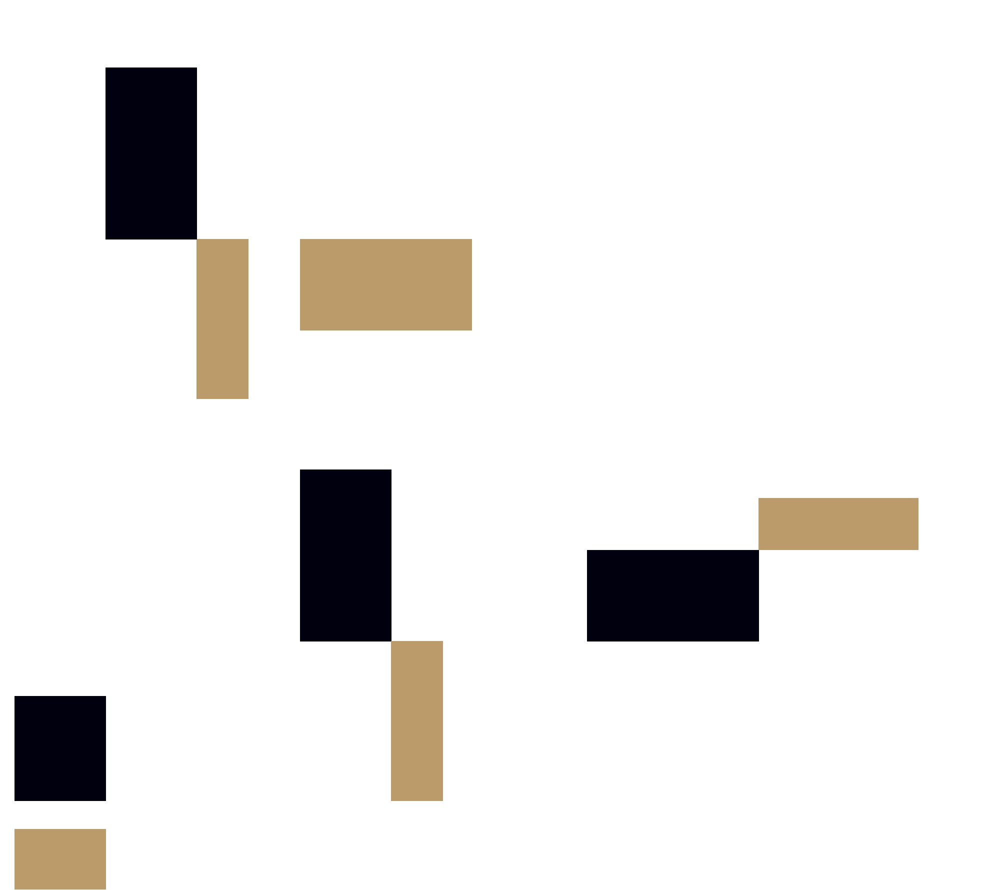


Organisation
des Nations Unies
pour l'éducation,
la science et la culture

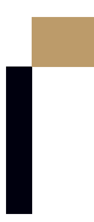
LA CIVILISATION ARABO-MUSULMANE AU MIROIR DE L'UNIVERSEL

PERSPECTIVES PHILOSOPHIQUES



Ce projet a été rendu possible grâce à la généreuse contribution du Royaume d'Espagne.





Publié en 2010 par l'Organisation des Nations Unies pour l'éducation, la science et la culture,
7, place de Fontenoy, 75732 Paris 07-SP

ISBN 978-92-3-204180-7



Publication conduite sous la direction de

La Section philosophie et démocratie,
Division droits de l'homme, philosophie et démocratie,
Secteur des Sciences sociales et humaines, UNESCO.
Moufida Goucha, Chef de Section
Feriel Ait-Ouyahia, Spécialiste de programme

En collaboration avec la Section de l'enseignement secondaire, Division de l'éducation de base, Secteur de l'Éducation, UNESCO.



Contact

UNESCO
Section philosophie et démocratie
m.goucha@unesco.org
f.ait-ouyahia@unesco.org

Section de l'enseignement secondaire
f.migeon@unesco.org
j.morohashi@unesco.org

Révision française : Janine d'Artois
Calligraphies © Karim Jaafar

Création graphique et mise en pages : Aude Perrier

Impression : Mangaïa

Imprimé en France

LA CIVILISATION ARABO-MUSULMANE AU MIROIR DE L'UNIVERSEL

PERSPECTIVES PHILOSOPHIQUES

Production d'outils pédagogiques pour la promotion du dialogue entre les cultures.

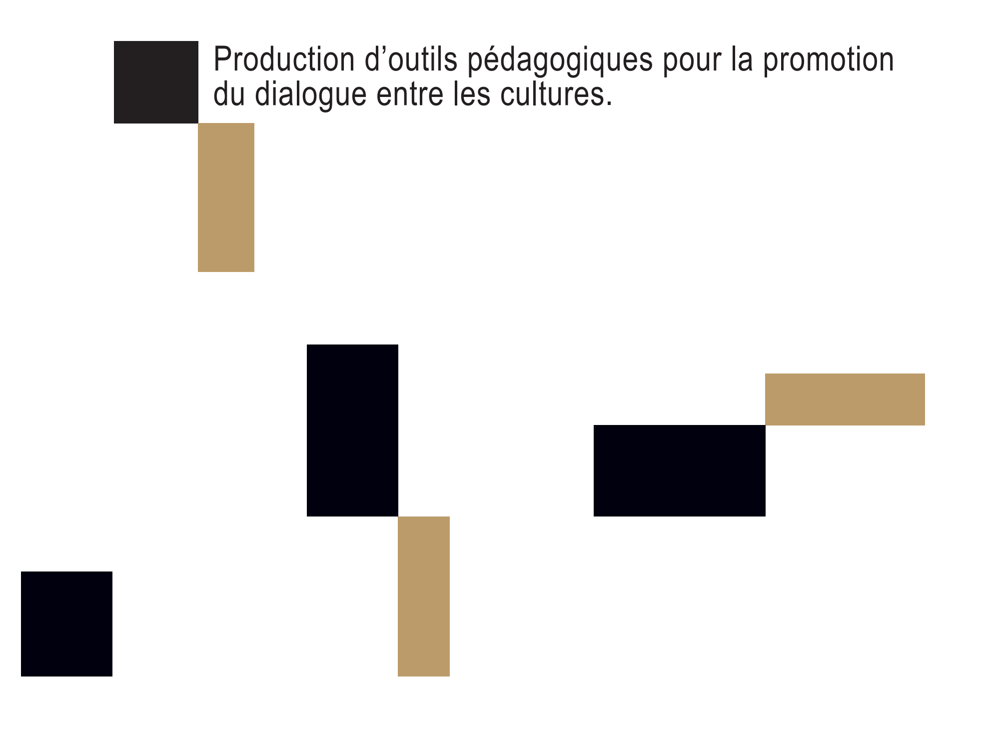


TABLE DES MATIÈRES

III. L'ART, LA RAISON, LE CORPS

IV. LES SAVOIRS SCIENTIFIQUES ET LA LOI

V. LA VIE DANS LA CITÉ



AVANT-PROPOS

La publication intitulée «*La civilisation arabo-musulmane au miroir de l'universel: perspectives philosophiques*» a l'ambition de contribuer à un dialogue fondé sur le respect et la compréhension mutuels, qui constitue l'un des moyens de vaincre l'ignorance et de promouvoir la tolérance et la paix. Cet ouvrage reflète une mise en synergie originale de ressources à la fois philosophiques et pédagogiques en faveur de la connaissance et de la lutte contre l'ignorance. C'est ce qui lui attribue son caractère inédit.

Les contenus riches et variés qui composent cet ouvrage sont l'œuvre d'une équipe de philosophes et de pédagogues qui se sont penchés sur la civilisation arabo-musulmane, à travers un regard philosophique, en vue de faire partager aux lecteurs l'apport multiple de cette civilisation à la pensée humaine ainsi que l'ampleur des connaissances et des savoirs agrégés au cours des siècles et qui recouvrent plusieurs traditions, langues et continents, du persan à l'arabe, de l'Afrique à l'Arabie.

Le présent ouvrage, à la forme innovante et didactique, présenté sous forme de fiches pédagogiques, analytiques, documentées et illustrées, a l'ambition d'offrir une utilisation large et plurielle. Ces fiches sont destinées principalement à la formation de formateurs: enseignants, professeurs, éducateurs, animateurs. Plus largement, elles ont vocation à intégrer et à étoffer le corpus documentaire du monde de l'éducation, des médias et de la culture. Elles aspirent ainsi à fournir un contenu philosophique, élaboré par des philosophes contemporains, experts de la civilisation arabo-musulmane et portant un regard éclairé sur les enjeux de notre époque. Elles proposent également une méthodologie spécifique permettant d'exploiter de façon optimale un contenu parfois ardu et complexe, et ce par l'inclusion, pour chacune des thématiques abordées, de rubriques d'aide à l'exploitation pédagogique en termes de clés de lecture ou de modalités et d'exercices pédagogiques ciblés.

Cette matière philosophique, conjuguée à un cadre didactique, a pour *leitmotiv* de proposer à chaque lecteur de se forger un nouveau regard et de disposer de nouveaux arguments académiques en vue de lutter contre les préjugés et les stéréotypes et d'ouvrir ainsi de nouvelles pistes de réflexion et de débat.

Il s'agit de répondre au cadre de référence relatif au « Mémorandum d'Accord » entre l'UNESCO et l'Alliance des civilisations pour un « *renforcement de la formation pédagogique en matière de compétences interculturelles, face aux problèmes posés par la diversité des cultures, des religions, des croyances et des traditions* » et le « *développement des contenus éducatifs culturels et scientifiques en vue de renforcer le dialogue et la compréhension mutuelle* »[1].

[1] *Point IV.1 MoU. UNESCO/UNACO, 2008.*

Dans un monde en pleine mutation, l'éclairage apporté par une approche philosophique sur les nombreuses questions existentielles - qui interpellent chacun d'entre nous, et en particulier les jeunes générations - prend un sens nouveau et pertinent. L'éducation formelle, mais aussi non formelle, trouve ainsi substance et matière pour nourrir l'échange et le dialogue, pour lutter contre les préjugés ethniques, culturels et religieux, et pour encourager la tolérance et le respect, en particulier dans un contexte où les sociétés sont de plus en plus multiethniques et plurireligieuses. À cet égard, l'éducation interculturelle et l'enseignement de la philosophie – deux dimensions clés des fiches pédagogiques ici rassemblées - sont des voies très privilégiées.

Concernant l'éducation interculturelle, celle-ci doit aider à (i) respecter l'identité culturelle de chacun à travers un enseignement de qualité culturellement approprié et adapté ; (ii) à dispenser les connaissances, attitudes et compétences culturelles nécessaires pour que chacun puisse participer pleinement à la vie de la société ; (iii) à permettre de contribuer au respect, à la compréhension et à la solidarité entre individus, groupes ethniques, sociaux, culturels et religieux.

Quant à l'enseignement de la philosophie, c'est celui de la liberté et de la raison critique, rempart par excellence contre toute forme de passion doctrinaire et d'extrémisme de toute nature. La philosophie renvoie en effet à l'exercice de la liberté dans et par la réflexion. Elle permet, comme méthode, comme démarche, comme pédagogie, de développer les compétences de chacun pour questionner, comparer, conceptualiser. Autant d'atouts qui fondent une véritable éducation de qualité.

Le dialogue entre les peuples et les civilisations est une ardente obligation dont l'UNESCO se saisit pleinement à travers ses divers programmes. Puisse la dynamique de dialogue, initiée dans cet ouvrage par les philosophes et les pédagogues, inspirer au mieux la formation académique au sein des écoles, universités et autres lieux formels et informels d'apprentissage et de partage. Puisse chacun puiser aux sources de ce vaste vivier d'idées une nouvelle découverte de la très riche civilisation arabo-musulmane.

Pilar Alvarez Laso
Sous-Directrice générale
pour les Sciences sociales
et humaines.
UNESCO

Qian Tang
Sous-Directeur général
pour l'Éducation.
UNESCO



INTRODUCTION

L'OUVERTURE À L'AUTRE

Pendant des siècles, la civilisation arabo-musulmane a puisé son dynamisme, son originalité et sa richesse dans la multiplicité de ses sources et de ses ressources, dans le dialogue instauré entre les penseurs ainsi que dans les fructueuses controverses que la tradition philosophique et l'héritage grec ont rendu possibles.

C'est ce dialogue et cette émulation essentielle de la vie de l'esprit que les textes philosophiques rassemblés dans le présent ouvrage tentent de traduire et de restituer en s'inspirant des grands penseurs du passé et du présent.

Cet ouvrage s'inscrit dans la volonté constante de l'UNESCO de toujours ouvrir un horizon de lumière et de dialogue entre les peuples et les cultures afin de lutter sans cesse contre les obscurantismes de toutes natures, quelle que soit leur origine. C'est cette ambition commune que traduit le « Mémorandum d'Accord » entre l'UNESCO et l'Alliance des civilisations qui annonce, dans sa mise en œuvre, la production d'un « Vademecum interculturel » : dispositif pédagogique, à la fois pluridisciplinaire et multifonctionnel, destiné au plus grand nombre et qui présente une vision interculturelle de l'histoire unissant le monde arabo-musulman et le monde occidental.

Ce programme, rendu possible grâce à la généreuse contribution du Royaume d'Espagne, comprend cinq projets : une Anthologie des itinéraires scientifiques, philosophiques, littéraires et artistiques entre le monde arabo-musulman et le monde occidental (du VIIe au XIXe siècle) ; les jeunes artistes pour le dialogue interculturel entre le monde arabe et le monde occidental ; les musées comme espace civique pour le développement des compétences interculturelles ; reportage pour la paix, et enfin, le présent recueil de fiches pédagogiques intitulé « *La civilisation arabo-musulmane au miroir de l'universel : perspectives philosophiques* », fruit d'un travail conceptuel d'envergure.

La philosophie, éminente discipline de l'esprit libre et indépendant, est en effet l'une des voies privilégiées pour accompagner la rencontre de l'autre et le discernement de ses complexités. L'expression philosophique libre des auteurs, dans les textes rassemblés ici, qui prend sa source dans toutes les influences, est en soi un gage de pluralité et de diversité qui permettra au lecteur de forger sa propre compréhension de la très riche civilisation arabo-musulmane.

Que la philosophie au sein de la civilisation arabo-musulmane soit comparée aux différentes religions et spiritualités ou aux doctrines des philosophes grecs ; qu'elle émane de philosophes ayant suivi un cursus scientifique extrêmement rigoureux ou de penseurs enracinés dans la tradition religieuse, cela montre qu'elle procède de la volonté constante d'accéder à la connaissance. C'est précisément ce cheminement vers l'autre, par le savoir, qui constitue la trame des fiches pédagogiques ici présentées.

UNE INVITATION À NOURRIR L'ESPRIT

L'universel comme un universel composite et partagé, la civilité comme une exigence humaine qui prend une expression culturelle selon tel ou tel contexte, la pluralité des voies du passé restituées selon leur raison propre, mais aussi le désir contemplatif, le rapport stylé à la transcendance, sont autant de parcours qui sont développés au sein de ces fiches pédagogiques.

Celles-ci ont ainsi l'ambition de mieux faire connaître les grandes figures et les grandes réalisations philosophiques, scientifiques et artistiques de la civilisation arabo-musulmane. Il s'agit de répondre, par la lumière de la connaissance et le partage du savoir, à ceux qui veulent stigmatiser cette civilisation en attisant peur et haine, car le conflit naît de l'incompréhension. Il ne peut être combattu à long terme que par un travail d'éducation. En effet, jamais il n'a été donné à l'homme, par les moyens de communication, d'avoir autant accès à une masse aussi importante d'informations qu'aujourd'hui. Pourtant, on constate que l'accès facile à l'information ne suffit pas pour combattre les préjugés : trop de convictions sont mises en avant. Les expériences, les observations, les arguments reculent devant les jugements précipités. Ces fiches pédagogiques reprennent ainsi le parcours patient de l'esprit en quête des raisons, des rationalités à travers la description des formes de vie en commun et le rappel des fondamentaux de la culture arabo-musulmane.

UNE DYNAMIQUE PHILOSOPHIQUE À QUATRE TEMPS

Les fiches pédagogiques rassemblées dans cet ouvrage se dévoilent en quatre temps :

Le premier temps est celui de la pensée philosophique elle-même. C'est elle qui a la place magistrale et qui constitue le substrat de la fiche pédagogique. Cette pensée philosophique est déployée sous la plume des auteurs qui ont été invités à participer à la rédaction de ces fiches. Ces auteurs ont développé leurs thématiques respectives avec l'objectif de mettre à la disposition du lecteur des éléments pertinents du savoir philosophique arabo-musulman sur un sujet préalablement défini.

Comme tous les philosophes, et comme toute éthique d'écriture, les textes ont été rédigés avec toute la liberté académique requise. Et c'est précisément cette diversité et cette pluralité de vision et d'argumentation qui constitue l'originalité et la richesse de cet ouvrage. Le lecteur y trouvera un vivier d'idées dans lequel pourra se déployer sa propre action réflexive et où il pourra puiser une nouvelle inspiration et une nouvelle connaissance de la civilisation arabo-musulmane.

Le deuxième temps est celui de la découverte et de la compréhension du texte. C'est cet objectif que vise la rubrique intitulée « *Clés de lecture* » qui, selon son auteur, Khaled Roumo, est une sorte de guide de lecture du texte proposé dans la fiche pédagogique. En effet, pour le lecteur profane, ces textes présentent un trésor de savoir, mais un savoir parfois étranger et difficile d'accès. Il s'agit donc de mettre à la portée du lecteur cette somme de savoir touchant à différentes disciplines, et ce, en lui évitant le sentiment d'aborder un monde inconnu et au contraire, de l'encourager à y entrer en guidant ses pas. À cet effet, cette rubrique fait l'énoncé d'un certain nombre de questions. Celles-ci sont construites avec des mots-clés issus du texte. Elles peuvent, de la sorte, offrir un champ d'investigation interactive : le lecteur va s'appuyer sur ces mots-clés pour entamer sa recherche et sa découverte du texte. Une telle démarche recèle plusieurs atouts : apporter des réponses aux interrogations qui traversent, de prime abord, les esprits et qui peuvent relever soit du désir de découverte soit d'idées reçues, soit de préjugés solidement ancrés ; éveiller la curiosité du lecteur afin qu'il découvre des dimensions insoupçonnées de la thématique abordée ; ou encore, inciter à réfléchir sur des questions profondes traversant les champs de toutes les cultures.

Le troisième temps est celui de l'aide à l'exploitation pédagogique. Chacune des trente-quatre fiches qui composent l'ouvrage comporte une rubrique intitulée « *Propositions pédagogiques : vivre et penser l'interculturalité* ». Cette rubrique est celle qui traduit la contribution des pédagogues au présent projet. Elle s'adresse d'abord aux formateurs, destinataires premiers de l'ouvrage, mais également à tout lecteur voulant approfondir et explorer davantage le texte rédigé par le philosophe.
Cette rubrique s'aborde en plusieurs étapes : tout d'abord, l'étape de compréhension et de récapitulation, temps de suspension du jugement, où il s'agit surtout de découvrir de l'intérieur une culture, une civilisation et une philosophie. Ainsi, sous l'intitulé *« Comprendre le texte »*, est proposé un ensemble de questions portant sur les points clés de la fiche : en y répondant, on travaille les concepts cruciaux et les idées phares.
Puis vient l'étape de l'appropriation, de l'analyse et de la critique, où le lecteur peut mettre en œuvre et à l'épreuve ses jugements et ses partis pris. Ainsi, sous l'intitulé « *Dialoguer avec le texte* », il est proposé de travailler le texte à partir de notre propre matrice intellectuelle, tout en laissant ce même texte travailler notre propre intériorité.

Bien évidemment, ces choix subjectifs devront se confronter à d'autres choix subjectifs, ceux du groupe, afin de clarifier ses hypothèses, de mieux les assumer ou de les transformer.
L'étape de la pratique, illustrée sous l'intitulé « *Modalité pédagogique suggérée* », propose un certain nombre de procédures pour confronter tant notre compréhension que notre rapport critique au texte, ce qui devrait permettre de ne pas en rester à un simple échange d'opinions, de ne pas se camper sur des positions rigides. De surcroît, les diverses consignes nous invitent à mettre en œuvre un certain nombre de compétences philosophiques : analyse, jugement, argumentation, conceptualisation, problématisation, etc. Ces trois premières étapes ont été élaborées par Oscar Brenifier, philosophe et formateur en pratique philosophique.
La dernière étape de cette aide à l'exploitation pédagogique consiste en une série d'« *Exercices pédagogiques* », rédigée par Jonathan Levy, psychopédagogue et formateur. Selon l'auteur, ces exercices visent à formaliser une pédagogie de l'interculturel conçue comme une pédagogie de la co-construction de la connaissance dans laquelle les « formateurs » et les « formés » ne sont pas seulement les acteurs mais les auteurs de la production de nouveaux sens et de nouvelles pratiques. Pour cela, il est nécessaire d'intégrer une approche pluridisciplinaire, une méthodologie groupale, une pédagogie « expérientielle ». Cette démarche entend porter une pédagogie novatrice qui, dans un contexte de diversité culturelle, doit considérer l'acte d'« apprendre » comme un acte riche de sa complexité, des différentes conceptions pédagogiques, des modèles et des théories pédagogiques ainsi que des diverses méthodes et techniques. L'intitulé « Exercices pédagogiques » offre ainsi les possibilités de proposer des expériences où les participants peuvent expérimenter les thématiques proposées à la réflexion, et ce sous forme de jeux, de simulations, d'études de cas, d'exercices de représentations… Ces exercices ont pour finalité d'aider les lecteurs dans leur acte d'apprentissage, de trouver une connexion entre le contenu des textes et leurs propres perceptions et expériences afin de rendre plus accessibles les idées qui sont développées.

Le quatrième temps est celui de la mise en perspective avec d'autres aires culturelles et civilisationnelles. Tel est le propos de la rubrique intitulée « *Autres époques, autres lieux* ». Comme l'explique son auteur, Jacques Nicolaus, cette rubrique souligne, par les exemples choisis, qu'il n'y a pas de coupure ni de fossé entre la civilisation arabo-musulmane et les autres civilisations, mais une interpénétration beaucoup plus avancée qu'on ne le croit, des liens tissés depuis si longtemps qu'on les oublie. Constamment, les problèmes culturels, techniques, scientifiques, sociaux et autres se sont posés dans des termes quasi identiques dans les différentes civilisations. Elles se sont ainsi souvent abreuvées aux mêmes sources, et entre l'Occident et la civilisation arabo-musulmane, les références culturelles sont en grande partie communes.

Ainsi, le choix de proposer des pistes de réflexion philosophiques sur des thématiques clés dans différents domaines du savoir est avant tout une invitation à changer de regard, à voir au-delà de ce que nous croyons parfois connaître, pour renouveler notre engagement d'ouverture vers l'autre. Une véritable quête du sens au service de la compréhension mutuelle et du dialogue ininterrompu des cultures.

Cet ouvrage a fait le pari de faire dialoguer des textes de philosophes et des lectures de pédagogues, il conjugue ainsi une double fonction chère à l'UNESCO : celle à la fois de stimuler la production de contenus innovants et de les rendre accessibles aux praticiens du monde de l'éducation – et au-delà.

En mettant en exergue la pensée philosophique dans nos réflexions sur les enjeux contemporains du dialogue et de la connaissance mutuelle, l'UNESCO poursuit résolument sa mission de promotion d'une culture de la paix nourrie par les dynamiques du savoir et l'alchimie du partage.

Angela Melo
Directrice de la Division droits de l'homme, philosophie et démocratie.
UNESCO

Moufida Goucha
Chef de la Section philosophie et démocratie.
UNESCO



Comité de pilotage

Ali Benmakhlouf (professeur des universités, agrégé de philosophie, coordinateur scientifique)
Jonathan Levy (psycho-pédagogue, formateur)
Oscar Brenifier (philosophe, formateur en pratique philosophique)
Khaled Roumo (formateur, écrivain, poète)
Jacques Nicolaus (historien, professeur associé pour la formation pédagogique)
Moufida Goucha (UNESCO)
Feriel Ait-Ouyahia (UNESCO)
Jun Morohashi (UNESCO)
Florence Migeon (UNESCO)
Mia Khochmatlian (stagiaire, UNESCO)

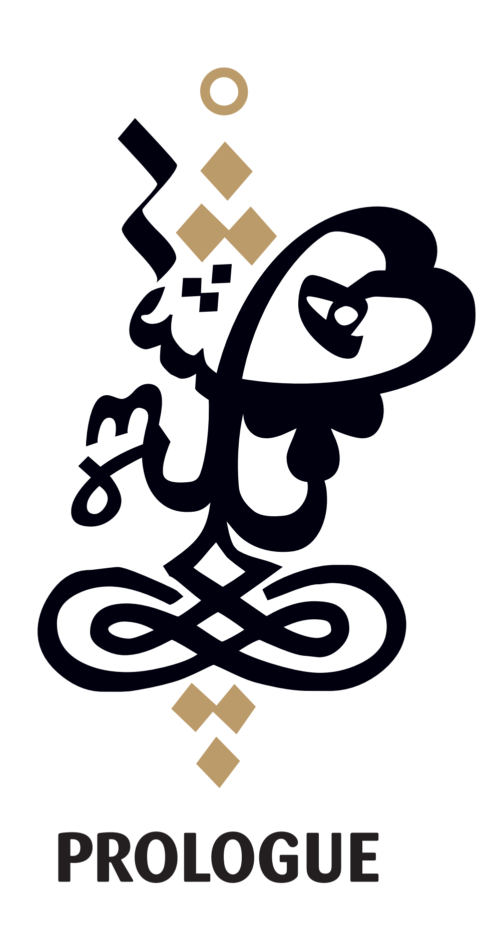
Auteurs des rubriques pédagogiques

Oscar Brenifier est licencié en biologie (université d'Ottawa) et docteur en philosophie (Paris IV – Sorbonne). Depuis de nombreuses années, en France comme à travers le monde, il travaille au concept de « pratique philosophique », tant sur le plan théorique que pratique. Il est un des principaux promoteurs du projet de philosophie dans la cité : ateliers avec enfants ou adultes, consultation philosophique, café-philo, etc. Il a publié une trentaine d'ouvrages en ce domaine, dont la collection PhiloZenfants (éditions Nathan), traduite en plus de vingt-cinq langues. Il a fondé l'Institut de Pratiques Philosophiques, afin de former des philosophes praticiens et d'animer des ateliers de philosophie en divers lieux : écoles, médiathèques, maisons de retraite, prisons, centres sociaux, entreprises, etc. Il est l'un des auteurs du rapport de l'UNESCO, *La philosophie, une École de la Liberté.* Paris, Éditions UNESCO, 2007. Site Internet : www.brenifier.com

Jonathan Levy est formateur d'enseignants et de formateurs d'adultes. Né en Angleterre, spécialiste en pédagogie et sciences de l'éducation, il vit et travaille en France depuis 30 ans. Il conçoit et anime des dispositifs de formation d'enseignants et de formateurs dans les secteurs de l'éducation, du travail social, des organisations intergouvernementales et des ONG. Il a mis en œuvre des programmes pédagogiques en Europe, en Asie et en Amérique du Nord. Il est conseilleur pédagogique pour le programme Éducation à la paix pour « Initiatives et Changement France » et également pour l'ONG « EMDH (Enfants du monde droits de l'homme) ». Il est Vice-président de l'Association AFJK (Association Française de Janusz Korczak).

Jacques Nicolaus, né en 1948, est agrégé d'histoire. Il a enseigné toute sa carrière en Seine Saint-Denis(France), notamment au lycée Paul Robert des Lilas jusqu'en 2008. Pendant une dizaine d'année il a été professeur associé à l'IUFM de Créteil pour assurer la formation pédagogique des professeurs stagiaires venant d'être reçus aux concours de recrutement. Il a participé à la rédaction de plusieurs manuels d'éducation civique pour les collégiens et de manuels d'histoire aux éditions Belin pour les lycéens. De 2001 à 2004 il a travaillé à un projet France-UNESCO intitulé « la défense au service de la paix ».

Khaled Roumo est formateur à la diversité des cultures et des religions. Il est également traducteur, professeur d'arabe, auteur, poète et conférencier. Il est le fondateur et directeur artistique de « WAJD », une production de musique du monde et anime régulièrement des cercles philosophiques. Il a publié de nombreux ouvrages dont *Le Coran déchiffré selon l'amour,* Koutoubia, Paris, 2009, ainsi que *La Problématique foi et raison chez Ibn Khaldun et son actualisation,* in collectif Ibn Khaldun, fondation des sciences sociales, Publisud, Paris, 2009.



PROLOGUE

Les fiches regroupées ici sont un travail patient d'élucidation des grandes bases intellectuelles, spirituelles, artistiques et politiques sur lesquelles repose la civilsation arabo-musulmane. Ces fiches sont d'allure philosophique et non historique bien qu'elles inscrivent dans le contexte de leur émergence les figures intellectuelles et les inventions marquantes qui ont ponctué cette civilisation.

I. RATIONALITÉS

Ce travail fait apparaître qu'il y a des rationalités à l'œuvre dans les champs du savoir et dans la pratique humaine, que celle-ci soit politique ou artistique. Comme dans d'autres civilisations, les hommes ont ici appris à vivre ensemble, à construire des villes, à assainir les réseaux d'accès à l'eau, à éduquer bien sûr. Plutôt que de parler d'un âge d'or lié à l'expansion du monde musulman durant le Moyen-Âge, les auteurs ont voulu mettre l'accent sur les ponts, les échanges, les formes de circulation du savoir et des hommes. Cela permet de comparer les cultures sans les égaler : les comparer pour prendre conscience qu'il n'y a pas d'essence singulière qui met telle ou telle civilisation hors d'un critère de comparaison, sans les égaler ensuite, car il ne s'agit pas de dire que les cultures se retrouvent toutes dans un universel abstrait qui nie les différences. Quand un Shakespeare dit « je vous enseignerai les différences », quand un Montaigne indiquait que toute sa logique consistait en ce mot : « je distingue », ils nous ont donné la plus grande des leçons humanistes : nous n'avons jamais cessé de décrire les différences observables.

Si toute civilisation mesure ses acquis par l'adoucissement des mœurs[1] au sens où la civilité qu'elle met en place suppose un adoucissement des peines, une éducation en vue de la bonhomie et de la promotion de l'honnête homme, on peut dire que la civilisation arabo-musulmane a développé, avec la notion « d'*Adab* »[2], une forme de vivre ensemble où le raffinement extrême le dispute aux valeurs humanistes du partage du savoir et du développement des vertus. Savoir vivre, savoir faire et savoir tout court sont impliqués dans ce concept qui a été mis en lumière de manière remarquable chez des auteurs comme Al Tawhidî (Xe siècle) et Al Jâhiz (IXe siècle) : ils ont su faire du savoir une saveur, en mêlant les plaisirs de la conversation à table à la rigueur du savoir qui est le plus authentifié, aussi bien par les sciences religieuses que par les sciences profanes. La comparaison avec la formation du gentilhomme durant la Renaissance en Europe s'impose : même respect du savoir, même idée de promotion des valeurs humaines par la lumière de la connaissance, même si les modalités de la réalisation de ce projet ne prennent pas la même forme que celle que lui ont donné les savants de la Renaissance.

II. SPIRITUALITÉS

Dépendant au départ du pèlerinage, le voyage est vite devenu le moyen par lequel les hommes ont validé leur connaissance. Remonter à la source du savoir, rapporter ce savoir aux éléments quasi sensoriels de son émission, constituer la chaîne des transmissions : voilà des actes cognitifs qui supposent un engagement scientifique durant le voyage, si bien que des savants ont repris la méthode traditionnaire qui se fonde sur la transmission d'un message langagier et qui a d'abord fait ses preuves dans la transmission des dits prophétiques. À lire la grande tradition de géographes arabes comme Ibn Battuta ou Al Birûnî[3], on voit monter chez eux l'aspiration à la rationalité, en même temps qu'une méfiance à l'égard du mythe (*ustûra* en arabe). Al Birûnî par exemple décrit et raconte sans parti pris ni préjugé, et préfère, comme Hérodote, suspendre son jugement et noter ses observations. Cette bienveillance, qui empêche Al Bîrûni de porter des jugements de valeur, s'enracine elle-même dans une sagesse qui témoigne d'une connaissance approfondie de l'homme. L'humanisme sceptique d'Hérodote et d'Al Bîrûnî compte parmi les antidotes les plus efficaces contre le pire ennemi de l'homme : l'ignorance qui s'ignore, celle qui engendre la peur de s'avouer comme telle et qui est responsable de bien des malheurs humains.

Le voyage, disions-nous, fut d'abord orienté vers le pèlerinage, mais il ne s'y confinait pas. La méthode traditionnaire fut mise à l'épreuve dans la collecte des dits prophétiques, mais elle ne s'y réduisait pas. De même, la lecture du Coran, loin d'être fermée sur elle-même, s'inscrivait pour de nombreux philosophes dans l'accès général de l'homme à la vérité. La recherche de la vérité est selon Al Kindî un processus historique auquel participent toutes les nations, et Ibn Khaldun souligne que les sciences sont étudiées par les adeptes de toutes les religions ; elles existent dans l'espèce humaine depuis que la civilisation est apparue dans le monde. La vérité[4] entretient un rapport étroit avec la sagesse dans le monde arabo-musulman. Parmi les quatre-vingt-dix-neuf noms de Dieu il y a celui de « sage » et de « vérace ». Si donc la philosophie est une sagesse, elle est aussi une recherche de la vérité. Par des moyens démonstratifs, elle permet de parvenir à des vérités que la religion présente de façon imagée, selon un style fait de paraboles et d'exemples. La philosophie se trouve donc justifiée par la religion elle-même car le texte sacré enjoint l'homme de rechercher la connaissance des choses en vérité. Il y a un processus historique de la vérité qui s'incarne tantôt dans des écrits religieux, tantôt dans des écrits philosophiques. Les mystiques[5] de leur côté se saisissent des quatre-vingt-dix-neuf noms de Dieu pour souligner qu'ils sont réalisés en l'homme sous la forme d'attributs. Il s'agit, pour chacun, de les retrouver en soi, de découvrir l'infini dans le fini par un effort ascétique concomitant d'une épure des sentiments et des connaissances. La perplexité du philosophe oriente la connaissance sur le comment du monde et produit toutes les sciences et les techniques profanes comme la médecine, l'agriculture, la botanique, la logique, etc. La perplexité du mystique est orientée vers le fait du monde : c'est la surprise face à tout ce qui existe et qui interroge l'homme quant à sa place dans le cosmos et face à ses semblables. Dans le monde arabo-musulman, les confréries mystiques ont participé à la circulation du savoir et se sont fondues dans les coutumes locales : les confréries en Turquie n'ont pas la même structure organisationnelle que celles du Sénégal[6]. Mais à chaque fois c'est le mystère de la transcendance du divin qui est célébré.

Si pour les savants musulmans, la connaissance de soi[7] passe par la connaissance du divin, les modalités de cette connaissance du divin divergent : pour la tradition rationaliste d'Al Fârâbî et d'Averroès, c'est l'intellect qui est le vecteur de cette connaissance. Pour la tradition spirituelle initiée par Avicenne et qu'un Sohrawardi[8] a portée à sa haute expression, la connaissance du divin suppose l'imagination prophétique, la pensée des saints intercesseurs du divin. En somme, une théosophie où l'esprit est illuminé par le divin.

III. L'ART, LA RAISON, LE CORPS

Au cœur de ces deux méthodes, la méthode rationaliste et la méthode spiritualiste, il y a la place occupée par la poésie[9]. Celle-ci a rempli chez les Arabes la place qu'occupait le théâtre chez les Grecs : c'est la forme dans laquelle les hommes se sont rapportés au réel dans l'Arabie antéislamique. La mémoire poétique a ainsi conservé la manière dont les Arabes voyaient et nommaient les choses. Certes, avec l'arrivée de l'Islam, le poète n'a plus le pouvoir sacral qu'il avait dans les temps païens, mais c'est encore la poésie qui vient, si l'on peut dire, au secours du texte sacré pour en permettre l'intelligibilité : grâce à l'entrée dans la civilisation de l'écrit à partir de la transcription et de la diffusion de la parole sacrée, les savants ont cherché à conserver le trésor ancien de la langue arabe, sédimenté dans les poésies et dont la connaissance était indispensable pour comprendre les textes sacrés eux-mêmes (Coran et traditions prophétiques).

Les philosophes ont pris part à ce débat. Ils ont compris que le projet éducatif auquel ils tenaient tant, projet qui à la fois concilie les philosophes grecs entre eux et harmonise ces mêmes philosophes grecs avec le texte sacré ; ne peut pas être réalisé si les images poétiques sont écartées. Ces images rendent sensible l'abstraction de la démonstration[10] et touchent ainsi plus de monde. Le texte sacré lui-même contient des paraboles,

des exemples et présente une parole versifiée. Aussi, la logique héritée d'Aristote sera une logique élargie aux formes sensibles de la persuasion rhétorique et de la fabrication des images. Le jugement, le raisonnement produisent certes un assentiment, mais cet assentiment peut prendre la forme d'un contentement rhétorique quand les preuves avancées sont elliptiques. La lecture du texte sacré exige que des prémisses, venues des sciences et de la philosophie, restituent la signification que la parole poétique seule ne présente que de façon cryptée, ésotérique. Ou encore, selon une méthode toute différente, inspirée de la voie mystique, la méditation peut se faire en vers comme chez Mohammed Iqbal[11], philosophe du XXe siècle dans le Pakistan naissant. Elle peut aussi prendre la forme poétique du dicton populaire comme chez Nasruddin Hodja[12] : celui-ci représente une tradition — orale et écrite — plus qu'un personnage spécifique, et de cette source vive il tire sa force, car il est une école de la vie davantage qu'un héros figé. Même son nom change, puisque dans sa renommée autour de la Méditerranée et au-delà, même à l'extérieur du monde musulman, il en viendra à porter différents noms : Djeha dans les pays du Maghreb, Afandi en Chine, Nasradhin Chotzas en Grèce, et Hersch'le en Israël. Les histoires racontées sont efficaces et pédagogiques. La légèreté apparente de certaines d'entre elles révèle et cache une profonde compréhension de la réalité, même si on peut facilement se cantonner à une saisie extérieure et superficielle.

C'est dans l'architecture elle-même que se donne ce souci de l'éducation par les formes sensibles. Le caractère sacré de la langue arabe, par laquelle s'est faite la révélation coranique au prophète Muhammad, impose de fait la calligraphie comme une caractéristique majeure de l'art islamique[13]. De plus, cet art se caractérise pour beaucoup par l'abstraction géométrique, celle-ci devient l'un des vecteurs symboliques de l'expression divine. Cet art de l'ornementation par l'abstraction devient alors un reflet de Dieu, invisible mais présent en toutes choses. Par extension, cet art est une expression de Sa beauté. Le spirituel rejoint alors le quotidien pour le magnifier à l'extrême.

La mosquée reste l'élément le plus emblématique de l'architecture islamique, elle remplit une fonction pédagogique majeure car elle n'est pas seulement un lieu de prière, elle est aussi un lieu où se dispense le savoir. On vient de loin pour écouter tel ou tel cheikh[14] qui réunit quelques disciples pour commenter un passage obscur de la tradition prophétique ou du texte coranique. La mosquée remplit la même fonction dans la civilisation arabo-musulmane que celle que remplissait le gymnase chez les Grecs : c'est un espace polyfonctionnel qui tourne autour d'activités éducatives. Autour de la mosquée, il y a des bâtiments qui forment avec elle un tout significatif : la madrasa ou école coranique, l'hôpital, l'hospice, le souk, le hammam. Le corps aussi bien que l'esprit trouve donc les conditions de son développement.

IV. LES SAVOIRS SCIENTIFIQUES

Si, durant la Renaissance, le retour à l'apprentissage du latin et du grec s'impose, pour les savants arabes du Moyen-Âge, la connaissance des « Anciens » (Grecs notamment) se fait par un engagement profond à l'égard de la traduction[15]. C'est ainsi que des coursiers du savoir se sont mobilisés pour traduire des textes de médecine, de philosophie, d'astronomie[16], etc. La langue arabe s'est très vite enrichie de ces traductions car une langue qui traduit est une langue qui augmente le champ des significations possibles et du lexique. Les califes eux-mêmes avaient conscience que le pouvoir à la tête duquel ils étaient, non seulement exigeait un rayonnement intellectuel, mais avait même besoin, pour se maintenir[17], de développer les sciences et les arts. Les villes comme Bagdad, Fès, Le Caire, Kairouan n'ont pu se développer que par la connaissance conjointe des « ingénieurs » de l'époque, ayant maîtrisé les formes anciennes d'irrigation, les adductions d'eau, les techniques agricoles[18] d'amélioration des cultures, toutes choses qui ont mis sur les routes les savants pour collecter le savoir des Anciens.

Que ce soit par les échanges méditerranéens ou par les traductions du savoir médiéval capitalisé par les Arabes, la civilisation arabo-musulmane a été et reste encore aujourd'hui pour l'Europe un champ de présence, c'est-à-dire, un ensemble d'énoncés discutés, critiqués, devenus en somme anonymes en raison de leurs succès. On a pu dire qu'Averroès[19] était le père spirituel de l'Europe car maintes distinctions conceptuelles présentes dans son œuvre continuent d'irriguer le savoir européen : pensons par exemple à l'unification de l'esprit, dite aussi, techniquement, thèse du monopsychisme. Pensons aussi à Avicenne et sa distinction capitale entre l'essence et l'existence[20] : aujourd'hui encore, cette distinction est un outil conceptuel majeur que tout le monde utilise sans plus se rapporter à celui qui l'a d'abord magistralement thématisé. Pensons encore, dans d'autres domaines comme celui de l'histoire, de la géographie et des sciences, à la cosmographie de Léon L'Africain[21], intitulée *Description de l'Afrique*, et qui, au XVIe siècle, a permis à l'Europe de mieux connaître ce continent si proche d'elle et si ignoré cependant. Une nouvelle cosmographie, c'est-à-dire une nouvelle cartographie de la terre, se met en place grâce à ce Léon qui s'appelait dans sa vie antérieure, au service du roi du Maroc, avant sa capture au large de Carthage, Hassan Al Wazzan. Au même moment une nouvelle cosmologie - une nouvelle cartographie du ciel - celle de Copernic fait de plus en plus d'adeptes.

V. LA VIE DANS LA CITÉ

L'essor de la médecine à l'âge classique de l'Islam d'un côté, et la survivance en Orient à l'époque médiévale de traditions antiques arabes, perses et gréco-romaines ont donné une tournure particulière à la relation entre le corps et l'esprit[22], une relation nettement distincte de celle qui a prévalu dans le christianisme, puisqu'elle est exempte du péché originel. La particularité de la littérature spirituelle de l'Islam réside dans le fait qu'elle cherche à maintenir un équilibre entre le corps et l'esprit, la satisfaction des désirs corporels pouvant même être la condition ou le chemin menant à la spiritualité.

C'est dans un modèle médical que la pensée politique fut traduite par beaucoup de philosophes. On a ainsi comparé le corps social au corps individuel et compris les crises politiques comme des fièvres. *La République* de Platon, texte connu et commenté par les philosophes arabes, avait associé la médecine à la jurisprudence : deux pratiques humaines qui sont des maux nécessaires dans une société incapable de se réguler elle-même. Il faut donc savoir administrer des remèdes comme on administre des sanctions. C'est ainsi que la recherche de la cité vertueuse n'est pas limitée à telle ou telle coutume, elle se rapporte plutôt à l'homme, à ses dispositions, à ses humeurs. Les pouvoirs de fait qui ont prévalu depuis la constitution des premières dynasties musulmanes étaient le plus souvent des monarchies héréditaires constituées sur la base de la force militaire. La pensée politique[23] de l'âge classique s'est développée dans ce contexte où l'on est venu à admettre que les pouvoirs de fait représentaient un mal nécessaire. Ce sont souvent les porteurs du savoir religieux qui monopolisent la critique de ce pouvoir. Mais, durant la période contemporaine, on a vu aussi des laïcs convaincus opérer cette critique. Au début du XIXe siècle, la présence européenne dans les sociétés musulmanes impose l'idée de modèles différents de ceux qui sont produits par ces sociétés. Le trouble des consciences allait affecter tous les milieux, depuis les élites politiques qui voyaient leur position menacée de péril grave, jusqu'aux masses populaires qui voyaient leurs certitudes et leurs conditions de vie fortement bousculées. Deux termes s'imposent : celui de *Nahda*[24] (renaissance de la langue et de la nation) et celui de l'*Islah* (réforme religieuse). Ces deux formes de révolte politique ont durablement influencé l'ordre sociopolitique autant que les conceptions dominantes. L'idée que l'Islam puisse prendre part à l'effort de la sécularisation qu'ont connu les autres religions historiques a fait son chemin chez des auteurs comme Jamal el dîn Al Afghâni[25], dans la seconde moitié du XIXe siècle et Ali Abderrazek, durant la première moitié du XXe siècle.

Le mouvement de la *Nahda* a aussi bousculé la représentation traditionnelle du rôle des femmes[26] dans la société. La discrimination qui s'exprime sous forme légale dans le statut personnel a été dénoncée par de nombreux tenants de ce mouvement comme Qâsim Amin. Un consensus relatif à l'éducation se met en place : l'enseignement doit être généralisé à tous et toutes les femmes y ont droit. L'éducation est alors considérée comme un des piliers du renouveau culturel arabe : la femme doit participer à l'espace public en allant à l'école, puis en travaillant hors de la maison. Seul un projet politique conservateur peut justifier son cloisonnement dans la sphère privée. De nos jours, la scolarisation des filles a bien avancé et le taux de fécondité a baissé de façon significative. Mais le taux d'activité féminine reste faible. L'interaction entre les changements sociaux et l'intervention grandissante des femmes dans la sphère publique bouscule de façon profonde les représentations de leurs rôles dans leurs sociétés.

La lecture de ces fiches n'a pas pour seul objectif de faire mieux connaître la civilisation arabo-musulmane, elle a aussi l'ambition de permettre une meilleure vie en commun. La stigmatisation d'une culture, la situation hégémonique qui fait qu'une culture se considère comme supérieure à une autre sont des phénomènes qui participent à une histoire rétrograde. Contre une telle régression, le travail de la civilisation est, comme nous l'avons dit, un travail précieux d'adoucissement des mœurs. Ce travail est à reprendre sans cesse. Il est précieux, mais il est précaire. Il est comme l'arbre dont il faut prendre soin chaque jour et non comme le diamant qui se suffit à lui-même.

Ali Benmakhlouf
Professeur des universités,
agrégé de philosophie,
coordinateur scientifique.

[1] Fiche : « Le concept de civilisation »
[2] Fiche : « L'*Adab* et la formation de l'homme »
[3] Fiche : « Hérodote et Al Bîrûnî : la force du commun »
[4] Fiche : « La Recherche de la vérité »
[5] Fiche : « Dieu et les mondes » et Fiche : « L'amour de Dieu chez les philosophes et les mystiques. Le soufisme : un exercice spirituel »
[6] Fiche : « La tradition soufie moderne en Afrique : Amadou Hampâté Bâ et Tierno Bokar »
[7] Fiche : « La Connaissance de soi »
[8] Fiche : « Sohrawardi et Ibn Arabî : lumières d'Orient »
[9] Fiche : « L'Art poétique arabe »
[10] Fiche : « De la démonstration à la poésie : l'enjeu de la logique dans la philosophie arabe »
[11] Fiche : « Mohammad Iqbal »
[12] Fiche : « Nasruddin Hodja, philosophe populaire et maitre de la voie négative »
[13] Fiche : « L'Art dans la civilisation arabo-musulmane »
[14] Fiche : « L'éducation, sens et essence »
[15] Fiche : « Traduire et transmettre : la traduction comme moyen de diffusion du savoir »
[16] Fiche : « Philosophie et sciences en pays d'Islam : une cohabitation féconde »
[17] Fiche : « La pensée de la paix dans les Miroirs des princes arabes »
[18] Fiche : « Les sciences arabes : entre savoir-faire, expérimentation et savoir théorique », Fiche : « La technique au service du progrès : l'exemple des technologies hydrauliques » Fiche : « L'agronomie arabe : de la science de la terre et des plantes à l'art des jardins »
[19] Fiche : « Averroès et l'interprétation de la loi »
[20] Fiche : « La sagesse selon Ibn Sina »
[21] Fiche : « La communication et le voyage des idées »
[22] Fiche : « Le corps et l'esprit dans la philosophie arabe »
[23] Fiche : « La pensée politique dans le monde musulman »
[24] Fiche : « La Nahda : la renaissance arabe »
[25] Fiche : « Les grandes figures : Al Afghani, Muhammad Abduh et Al Kawakib »
[26] Fiche : « Mouvements de femmes et femmes en mouvement dans le monde arabo-musulman »





Avance et tu seras libre
© Calligraphie de Karim Jaafar

LE CONCEPT DE CIVILISATION

L'HOMME, À TRAVERS LA CIVILITÉ ET LA CIVILISATION, APPREND À VIVRE AVEC SES SEMBLABLES. LE PARTAGE MINIMAL D'ACTIONS MENÉES AU QUOTIDIEN PERMET DE COMPARER LES HOMMES LES UNS AUX AUTRES, SANS LES ÉGALER. L'UNIVERSEL N'EST PAS UNE ABSTRACTION, IL EST PLUTÔT L'APPRENTISSAGE DE LA DIVERSITÉ HUMAINE DANS L'HARMONIE D'UN DESTIN PARTAGÉ. PLUS LE MONDE S'ÉLARGIT, PLUS IL DEVIENT URGENT DE CONNAÎTRE ET DE RESPECTER L'AUTRE. L'ADOUCISSEMENT DES MŒURS EST L'ATOUT MAJEUR DE TOUT TRAVAIL CIVILISATIONNEL, MAIS C'EST AUSSI UN TRAVAIL PRÉCAIRE QUI SUPPOSE UNE TÂCHE CONTINUE ET PARTAGÉE.



INTRODUCTION

On peut avancer de façon liminaire que la civilisation c'est le bon sens, non pas le sens commun, ni un ensemble de trivialités ou de préjugés, c'est une coalition de cultures où des pratiques discursives sont présentes ensemble : art, poésie, géographie, histoire, philosophie, grammaire, ouvertes les unes sur les autres. Il y a eu quelque chose de cet ordre dans la Vienne du début du siècle, dans la Bagdad du Xe siècle, et dans la France de la Renaissance : quelque chose de la civilité et de l'urbanité qui donne le mot dynamique de civilisation, apparu au XVIIIe siècle sous la plume du marquis de Mirabeau. La civilité, la civilità des Italiens, c'est un mot pour dire l'adoucissement des mœurs, adoucissement qui prend la forme de la convivialité (*al Muânassa*), du plaisir partagé de la conversation, de la courtoisie et de la clémence. Le mot de « civilisation » est récent. Il date du XVIIIe siècle. Ce serait Mirabeau l'aîné qui, dans *L'Ami des hommes ou traité de la population*, en 1757, aurait donné ses lettres de noblesse à ce mot pour désigner le moyen par lequel les hommes deviennent civils, c'est-à-dire adoucissent leurs mœurs. L'idée de non-violence (douceur) est

donc inscrite dans la signification de ce mot. Progrès, développement, bienséance, qualité des rapports entre personnes vivant dans la cité, voilà les autres caractéristiques majeures que renferme ce mot. Quant au mot « civilité », terme attesté dès le XIVe siècle chez Oresme, il est synonyme de courtoisie et renvoie à son tour à l'adoucissement des mœurs dans une cité.

Dans la langue arabe, le mot « *hadâra* » renvoie aussi bien à l'urbanité qu'à la civilité. Ibn khaldun, au XIVe siècle a conscience que ce mot mérite à lui seul une science nouvelle. C'est là une nouvelle semence lancée sur le terrain des études qui, jusqu'à Ibn khaldun, rapportait la civilité à des travaux de rhétorique ou de politique sans relier les deux domaines, puisque la rhétorique faisait partie de la logique - considérée comme pratique raisonnée du discours - et la politique du champ des affaires humaines où s'exerce la volonté. Il s'agit dorénavant de croiser ces disciplines pour montrer les formes de changement historique qui affectent les hommes et les inclinent à organiser leur société différemment : non pas selon une transcendance hors du monde et de l'histoire, mais par des relations interhumaines où s'exerce tous les jours la civilité sans les obstacles discursifs et politiques à son avènement. La science nouvelle qu'Ibn Khaldun entend promouvoir doit pouvoir croiser l'objet de la rhétorique : enraciner des dispositions permanentes dans l'âme humaine par la technique de persuasion, et l'objet de la politique : « inspirer aux gens un comportement favorable à la conservation et à la pérennité de l'espèce »[1]. De ce croisement entre la politique et la rhétorique, on en vient à considérer la civilité comme un enjeu d'humanisation, que certains traduiront plus tard comme un passage de l'état de nature à la culture.



L'auteur

Ali Benmakhlouf est professeur des universités. Il enseigne la philosophie à l'université de Nice. Il est membre du Comité consultatif national d'éthique (France) et président du Comité consultatif de déontologie et d'éthique de l'Institut de recherche pour le développement (IRD). Membre de l'Institut international de philosophie et de la société française de philosophie, il a rédigé de nombreux ouvrages en histoire et philosophie de la logique. Traducteur et spécialiste d'Averroès (Ibn Roshd), il a consacré des ouvrages et des articles à la philosophie médiévale arabe. Il dirige une collection « Philosophies » aux Presses universitaires de France et une collection « Débats philosophiques » aux éditions Le Fennec à Casablanca (Maroc). Ses ouvrages principaux : *Bertrand Russell* (Belles lettres, 2004), *Gottlob Frege, logicien philosophe* (PUF, 1997), *Bertrand Russell, l'atomisme logique* (PUF, 1996), *Montaigne* (Belles lettres, 2008), *Averroès* (Belles lettres, 2000), *Al Fârâbî, philosophie à Bagdad au Xe siècle* (Seuil, 2007).

Les trois exemples précités sont une quintessence de cette civilité, on peut leur associer des noms propres : Al Fârâbî (Bagdad, Xe s.), Montaigne (Bordeaux, XVIe s.), Freud (Vienne, XXe s.). Il ne s'agit dans aucun cas d'une période d'âge d'or. Les trois périodes durant lesquelles ont vécu ces « âmes cosmopolites » sont des périodes de tumulte, mais, dans le tumulte, dans l'agitation, il y a aussi à entendre une liberté à l'œuvre, « mieux vaut une liberté agitée qu'une servitude tranquille » note Jean-Jacques Rousseau dans le *Discours sur l'origine et l'inégalité parmi les hommes*. Huit califes sont assassinés au début du Xe siècle ; les guerres religieuses du XVIe siècle font rage en France, et les procès en sorcellerie sont légion, au moment où se fait le massacre des Indiens et les conquêtes du grand Turc ; l'entrée massive de l'Europe dans la première guerre mondiale se fait au moment où l'homme européen a le plus cru au progrès de l'humanité. Il ne s'agit donc pas de décrire un âge d'or, mais de voir à l'œuvre ce travail civilisationnel dans ce qu'il a de précaire, le reconnaître là où il est menacé, c'est pourquoi il importe de faire des haltes sur ces quelques moments du passé pour comprendre notre temps; notre temps, qui nous semble bien chaotique, mais qui nous donne aussi des signes de ce travail civilisationnel qu'il nous appartient de continuer, d'épanouir. Il s'agit d'ouvrir la boîte à outils qu'est l'histoire pour comprendre notre présent ; être attentif par exemple à la première mondialisation qui a eu lieu au XVIe siècle pour se donner les moyens de rendre intelligible celle que nous vivons aujourd'hui.

CONVERSER EN PÉRIODE TROUBLE : PLAISIR ET CONVIVIALITÉ

Al Fârâbî vit à Bagdad, et fréquente les milieux politiques, les milieux littéraires où se croisent les savoirs venus de Perse et des savoirs de ceux qu'on appellera après les Mongols et les Turcs. Il fréquente aussi les milieux confessionnels divers : juifs, chrétiens nestoriens, spécialistes de syriaque et de traduction du grec. Je ne veux pas distinguer uniquement cette figure du savoir, mais parler d'une constellation de gens autour de lui, ou ayant vécu immédiatement après, comme Al Tawhidi, Al Sijistânî, Yahia Ibn Adî, Al Âmiri, ce sont des gens que l'on retrouve comme personnages de ce livre qui est le pendant des *Mille et Une Nuits*, et qui s'intitule *Plaisir et convivialité d'Al Tawhîdî (Al Imtâ' wal moânassa)*, livre qui développe un art de la conversation et qui a été considéré comme les Mille et Une Nuits philosophiques. Je dis conversation, je ne dis pas controverse, je ne dis pas argumentation serrée et technique. La conversation est l'incarnation du bon sens, de la civilité : à propos et hors de propos, sous forme de « on dit que » et sous forme de « je dis pour ma part », sous forme de suggestions, de formules comme « me semble-t-il », où on sait que le discours appartient moitié à celui qui l'énonce moitié à celui qui l'écoute. Les nuits philosophiques mises en scène par Al Tawhidi sont un exemple de cet art de la conversation où l'on se demande par exemple quel est l'intérêt d'étudier les Grecs ? Leur philosophie comprend-elle des spécificités de la langue grecque où l'arabe risque de perdre son âme ? Ou bien s'agit-il d'opérer des transferts culturels pour élargir les schèmes et les cadres de pensée ?

Revenons sur le contexte culturel de Bagdad au Xe siècle. Quatre noms s'imposent dans ce nouveau milieu philosophique de Bagdad : Yahia Ibn Adî (893-974), Abû Sulaymân Al Sijistânî (ca 912-987), Abû Hassan Al Âmirî (m.992) et Abû Hayyan Al Tawhidi (m.1023). Dans le Bagdad trouble du début du Xe siècle, de nombreux savants ont connu la misère et ont dû se transformer en copistes pour gagner leur pain. La dépendance à l'égard des vizirs était alors très grande.

Yahia Ibn Adî est un philosophe arabe chrétien jacobite, disciple d'Al Fârâbî. Il fut non seulement un philosophe logicien, mais aussi un traducteur du syriaque vers l'arabe et un copiste. Abû Sulaymâne Al Sijistânî est lui aussi un logicien. Il fut certainement l'élève de Yahia Ibn Adî, mais peut-être pas celui de Matta Ibn Yunus, traducteur de la *Poétique* d'Aristote. À partir de 942, il n'y a plus qu'Ibn Adî à Bagdad, puisqu'Al Fârâbî est parti à Alep et Matta Ibn Yûnus est déjà mort (940). On estime qu'Al Sijistânî s'établit à Bagdad autour des années 939, et que sitôt arrivé à Bagdad, il domine pleinement l'école d'Al Fârâbî. Tous ceux qui étaient en quête de la science de l'Antiquité venaient chez lui. Ce que l'on sait d'Al Sijistâni nous vient de *Siwân al hikma*, *L'antichambre de la sagesse*, ouvrage d'un inconnu qui rapporte les paroles d'Al Sijistânî. Il n'a pas bénéficié d'une traduction en latin de ses travaux d'où la relative ignorance dans laquelle est tenue son œuvre. Il fait cependant partie de cette chaîne de transmission philosophique qui relie Al Fârâbî et Avicenne. Le cercle d'études autour d'Al Sijistânî est fortement marqué par le néo-platonisme. Pour couper court aux polémiques théologiques, Al Sijistânî pose que Dieu est inconnaissable. Cette attitude fidéiste et plotinienne libère le champ du travail rationnel de toute entrave théologique.

Autre figure de ce milieu philosophique à Bagdad : Al Âmiri. Il appartient également à ce qu'on peut appeler l'école d'Al Fârâbî ; né à Nishapur, il a aussi rejoint Bagdad et est connu pour avoir rédigé un livre intitulé *Le bonheur et ses causes* ; « il utilise un style arabe fin avec une abondance de maximes persanes

Rubrique rédigée par Jacques Nicolaus

Autres époques, Autres lieux

La civilisation islamique vue par un historien occidental

Voici quelques courts extraits de l'ouvrage *Grammaire des civilisations,* écrit en 1963 par Fernand Braudel[1]. Comme dans son ouvrage le plus célèbre, *La Méditerranée au temps de Philippe II*, il y développe une analyse fondée sur la prise en compte d'une triple temporalité : le temps géographique (longue, voire la très longue durée) ; le temps social (moyennement long, celui des États) et le temps de l'événement (très court, celui que l'on ressent pour le vivre, l'histoire politique longtemps privilégiée par les historiens). Il met l'accent sur l'étude des phénomènes anciens qui structurent les sociétés et cherche à créer des liens entre l'histoire et d'autres disciplines (sociologie, économie, anthropologie), ce qui lui a valu souvent des critiques de la part de celles-ci, l'accusant de soumettre ces disciplines à l'histoire.

Dans l'extrait qui suit, il établit les liens, dans la longue durée, entre les civilisations du Proche-Orient qui ont précédé l'Islam.

Les civilisations mettent un temps infini à naître, à aménager leur logement, à rebondir.

Soutenir que l'Islam naît en quelques années, avec Mahomet, est très exact, en même temps inexact, peu compréhensible. La Chrétienté, elle aussi, est née avec et bien avant le Christ. Sans Mahomet et sans le Christ, il n'y aurait eu ni Chrétienté ni Islam; cependant, ces religions nouvelles ont, chaque fois, saisi le corps de civilisations déjà en place. Chaque fois, elles en furent l'âme : dès le départ, elles eurent l'avantage de prendre en charge un riche héritage, un passé, tout un présent, déjà un avenir. L'Islam, forme nouvelle du Proche-Orient. Une civilisation « seconde » comme le christianisme a hérité de l'Empire romain qu'il prolonge, l'Islam se saisira, à ses débuts, du Proche-Orient, l'un des plus vieux, peut-être le plus vieux carrefour d'hommes et de peuples civilisés qui soit au monde. C'est un fait d'immense conséquence : la civilisation musulmane aura repris à son compte de vieux impératifs de géopolitique, des formes urbaines, des institutions, des habitudes, des rituels, des façons anciennes de croire et de vivre. […] Ce n'est donc pas par la prédication de Mahomet, ou au cours de la dizaine d'années des premières conquêtes fulgurantes (632-642), que débute la biographie de l'Islam. Au vrai, elle s'ouvre par l'interminable histoire du Proche-Orient.

Fernand Braudel, *Grammaire des civilisations*,
Paris, 1963, réédition Flammarion 1993, pp. 73 et 75

L'Islam n'est donc pas une rupture avec la civilisation gréco-latine et les civilisations du Proche-Orient, comme il a parfois été dit et écrit, mais une continuation solidement établie. Il suffit, pour s'en convaincre de considérer l'effort fourni pour préserver, traduire et diffuser les textes anciens… Une civilisation marquée par son origine géographique, mais sans elle, l'Europe occidentale, isolée après les invasions barbares aurait été (encore plus) mise à l'écart du reste du monde.

[…] (L'Islam) seul, répétons-le, met en contact les grandes aires culturelles entre quoi se divise le Vieux Monde : l'Extrême-Orient, l'Europe, l'Afrique Noire. Rien ne passe qu'il n'y consente, ou pour le moins qu'il ne ferme les yeux. Il est l'intermédiaire. […]. Cependant, des siècles durant, l'Islam est seul à faire circuler l'or du Soudan et les esclaves noirs, en transit vers la Méditerranée; la soie, le poivre, les épices, les perles de l'Extrême-Orient, en transit vers l'Europe. En Asie et en Afrique, le commerce du Levant est sa chose. Il n'aboutit entre les mains des marchands italiens qu'à partir ou d'Alexandrie, ou d'Alep, ou de Beyrouth, ou de Tripoli, de Syrie …/… Idem, p. 95

L'Islam a évidemment ses particularités, parmi celles-ci, la plus importante est sans doute la langue du Coran ; l'arabe devenu la première langue de communication internationale pour le monde musulman et base de sa culture. Elle a donné une unité et une cohérence à un immense empire groupant des peuples très différents. Grâce aux traductions, celui qui lit l'arabe a accès à la culture du monde.

[…] De cet outil linguistique, la culture va tirer d'immenses avantages. Le fils du célèbre Harûn Al-Rashid, Ma'mûm (813-833), fera traduire en arabe un nombre considérable d'œuvres étrangères, surtout grecques. La diffusion de ces connaissances fut très rapide, d'autant que l'Islam connut très tôt le papier, tellement moins coûteux que le parchemin. À Cordoue, le calife Al-Hakam II (961-976) possédait, dit-on, une bibliothèque de 400 000 manuscrits (avec 44 volumes de catalogues), et même si ces chiffres sont exagérés, il faut savoir que la bibliothèque de Charles V (le fils de Jean le Bon) n'en contenait que 900. Idem pp.104-105

[1] Fernand Braudel (1902-1985). En 1937, après avoir rencontré Lucien Febvre, il rejoint « l'école des Annales » fondée en 1929. Fait prisonnier en Allemagne pendant la guerre, il passe ses années de captivité à préparer sa thèse en utilisant sa seule mémoire…, il la soutient en 1947 : *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II.* Cette étude marque une date dans l'historiographie, car il ne s'intéresse pas à la politique du souverain Philippe II, mais à une géohistoire centrée sur l'étude de la Méditerranée. Il y développe une analyse fondée sur la prise en compte d'une triple temporalité…

et d'apophtegmes grecs», et comme Al Sijistâni, il est «à la recherche d'une formule néo-platonicienne qui conviendrait à son âge et à sa nation»[2]. L'intérêt pour les apophtegmes vient de cette valorisation de la conversation à bâtons rompus qu'Abu Hayyan Al Tawhidi a thématisé dans son livre *Plaisir et convivialité*: la parole rapportée à ses conditions d'énonciation reste une parole vivante.

Abû Hayyan Al Tawhidi a étudié la philosophie, la grammaire et le droit selon l'orientation chafi'ite. Le chafî'isme est l'une des quatre grandes écoles juridiques. Elle a dominé dans la basse Égypte, en Arabie du Sud, en Iraq ainsi qu'en Asie du Sud-Est. C'est l'école qui a rassemblé de façon cohérente et systématique les bases fondamentales de la jurisprudence musulmane. Al Tawhidi a comme maîtres deux des philosophes déjà cités: Yahia Ibn Adî et Al Sijistânî. Ces deux disciples d'Al Fârâbî sont les personnages principaux des *Entretiens* ou *Muqâbassât* d'Al Tawhidi. Ces entretiens, au nombre de 106, ont le ton de la conversation sur des sujets très divers et selon des croyances fort distinctes: musulmans, juifs, chrétiens, sabéens confrontent leur credo. Le but poursuivi par l'auteur dans ces *Entretiens* est présenté dans l'Entretien n°2: «Mon but est de collecter des choses qui se rapportent à la philosophie et d'en ajouter d'autres du même genre dictées par d'éminents savants de mon siècle et des maîtres dont je fus le contemporain». Protégé par le vizir Ibn Sa'dân, jusqu'à l'exécution de celui-ci en 984, Al Tawhidi a fait de ce vizir le personnage central de son livre *Plaisir et convivialité*, sorte de Mille et Une Nuits philosophiques durant lesquelles divers sujets sont débattus.

On peut parler d'une culture de cour dont le meilleur exemple est Al Tawhidi. Les Buyides, connus pour leur indifférence ou tolérance religieuse, ont permis l'éclosion d'un véritable esprit philosophique, fait de débats et de divergences ayant toujours en vue la formation de l'esprit et non la polémique sectaire; on peut paraphraser le propos de Montaigne «les princes vous font du bien quand ils ne vous font pas de mal», les Buyides étaient sinon respectueux des choses de l'esprit, du moins indifférents à leur développement. Dans son ouvrage, *Imâmisme et littérature sous les Buyides*, F. Gabrieli, écrit ceci: «La politique buyide à l'égard des Abbassides a été le fruit de compromis entre les sympathies, voire même les convictions chi'ites de ces princes iraniens, et l'opportunité politique qui lui conseilla de ménager les califes et la majorité sunnite (…) somme toute le Shi'isme modéré ou imâmite, sans s'élever au rang de confession d'État, et tout en gardant sa position minoritaire, devient en Iraq sous les Buyides, une doctrine à la mode où trempent sous la réserve de tashayyu' hasan[un bon shi'isme], bien des esprits cultivés (…) On ne peut se soustraire à l'impression que cet épanouissement culturel hors pair est lié à cette liberté et tolérance relative dont Sunna et Shi'a profitèrent»[3].

La cour d'Abu Mohammed Al Muhallabî (m.974) a permis à de nombreux lettrés de donner leur mesure. C'était un vizir du sultan buyide Mu'izz Al Dawla. Miskawayh, grand homme de lettres qui, originaire de Rayy, a rejoint Bagdad et fait partie de la génération des élèves d'Al Fârâbî. Selon lui, ce vizir, à l'instar de celui dont parle Al Tawhidi, avait non seulement «les qualités d'un chef», mais en outre «il savait parler de lui-même avec adresse; il était éloquent et inspirait le respect; il réussissait à se procurer de l'argent et était au fait des anciens usages du vizirat. Il était généreux, courageux, cultivé et parlait un persan pur. Il remit en honneur un grand nombre d'usages de la chancellerie qui avaient disparu, il sauva de la ruine beaucoup d'édifices et su exploiter les sources des richesses. Il accomplit ainsi de belles œuvres. En même temps il combla de ses dons les hommes de lettres et de science; il ressuscita les disciplines tombées dans l'oubli, en proclama les mérites donnant ainsi à tous le goût de revenir à ce qu'ils avaient négligé»[4]. R. Walzer note que les ouvrages d'Al Fârâbî comme *Les vues des habitants de la cité vertueuse* étaient adressés à un public informé sans être un public de savants philosophes: «d'après les termes mêmes d'Al Fârâbî, l'œuvre est adressée à tous ceux qui ne s'adonnent pas activement à la philosophie, compte non tenu de la nation particulière ni de la religion auxquelles ils appartiennent. Il ne fait pas de doute cependant qu'elle s'adresse aux musulmans au premier chef (…) je pense que les «secrétaires», les membres de l'administration, les *kuttâb,* qui représentaient une sorte de culture laïque dans le monde musulman de cette époque, composaient la majorité de son public»[5].

On retiendra d'Al Tawhidi cette civilité mise au service de la conversation qui exerce l'humanité des hommes en dialogue.

La conversation c'est le parler prompt et vif qui garde au langage sa vigueur, c'est un «doux assaisonnement» selon Montaigne qui n'a pas besoin d'être recouvert de musique. Ce n'est donc pas la controverse qui dégénère en esprit partisan. Il s'agit de deviser plutôt que de donner son avis. Là est l'esprit de la civilité.

LE XVIe SIÈCLE : UN MONDE ÉLARGI ET UNE FORME DE MONDIALISATION

Faisant maintenant le voyage vers la France du XVIe siècle pour explorer plus avant cet art de la conversation. La période n'est pas moins trouble : les indiens d'Amérique sont massacrés, la guerre civile et religieuse fait rage en France, les Turcs étendent leur empire. L'Afrique entre dans l'histoire grâce au témoignage de Léon l'Africain, Hassan Al Wazzan, ce diplomate de Fès, capturé aux larges de Carthage, vendu à Rome et baptisé par le pape lui-même qui lui donne son nom. Bodin, Montaigne reprennent non seulement des exemples de Léon, mais leur scepticisme leur fait aussi adopter cette prudence épistémique de la description : quand Montaigne parle du roi Abd-el-Melik, il salue en lui un « héros stoïcien »[6] car ce roi a su vivre sa mort au naturel, mais cela s'apparente plus à un montage de cas qu'à l'inscription de l'exemple dans une construction théorique.

Que ce soit Moulay Abd-el-Melik, affrontant sa mort « sans étonnement et sans soin » ou Soliman le magnifique à la grandeur romaine laissant les États vassaux propriétaires de leurs royaumes, des figures historiques inattendues entrent dans la littérature française, *via* Montaigne.

Montaigne reconnaît trois excellents hommes, ou plutôt, les « plus excellents » parmi les hommes : Homère, Alexandre le Grand, Epaminondas. Deux de ces trois sont glorifiés par les mahométans. Homère n'est-il pas cet ancêtre commun que revendique « Mahomet, second de ce nom, empereur des Turcs » quand, écrivant au pape Pie II, il dit : « je m'étonne, comment les Italiens se bandent contre moi, attendu que nous avons notre origine commune des Troyens, et que j'ai comme eux intérêt de venger le sang d'Hector sur les Grecs » (307) ? Quant à Alexandre, les Arabes puis les Turcs l'ont hissé au rang de légende. Au moment où Montaigne écrit, les « Mahométans, qui méprisent toutes autres histoires, reçoivent et honorent la sienne seule par spécial privilège » (ibidem, Montaigne, les Essais, p. 307).

Arrêtons-nous sur cet Empire turc au XVIe siècle. Au moment où l'Espagne fait la colonisation des Amériques centrale et du Sud, l'Italie découvre l'Afrique par la figure de Léon l'Africain, l'Europe vit des changements politiques de taille, sous l'effet de l'expansion ottomane. Interrogeons, du point de vue de cet empire, la perception de la frontière. Comment celle-ci est pensée ? Est-elle même pensée ?

Où est la frontière ottomane ? En-deçà de la frontière ottomano-moldave ou au-delà du territoire de la Moldavie et la Valachie ? On peut considérer du point de vue de la domination indirecte des Ottomans, que ces principautés, ne font pas partie des territoires bien gardés du sultan.

Soliman le magnifique fait preuve selon Montaigne d'une grandeur romaine. S'il lui arrive de coloniser des peuples comme celui de Hongrie, il laisse en place le roi pour qu'il soit utile à sa servitude comme faisaient autrefois les Romains : « Il est vraisemblable que Soliman, à qui nous avons vu faire libéralité du royaume de Hongrie et autres États, regardait plus à cette considération qu'à celle qu'il avait accoutumé d'alléguer : qu'il était saoul (rassasié) et chargé, de tant de monarchies et de puissance »[7].

Les territoires du sultan sont certes « les territoires bien gardés de l'Islam » mais la frontière les délimitant est bien floue.

Jusqu'au XVIIIe les sultans ottomans n'entretenaient pas d'ambassades permanentes à l'étranger, mais pratiquaient l'envoi de missions ponctuelles.

L'État minuscule de la République de Raguse (Dubrovnik actuelle), est au moins à partir de 1430, tributaire de l'Empire ottoman, cette république paie un tribut chaque année au sultan moyennant quoi elle a reçu des garanties et des privilèges commerciaux. Ce statut, on le trouve aussi sur la frontière du côté de la mer Noire : l'État de Crimée a une position ambiguë, ce n'est pas un État qui paie un tribut puisqu'il est musulman, il n'a pas à payer de k*haraj*[8], les princes de Crimée reçoivent une pension annuelle du trésor de la province ottomane, mais il ne s'agit pas non plus d'une de ces provinces comme l'Égypte, le Yémen, c'est un État vassal qui a gardé son propre gouvernement et sa structure tribale propre. La Crimée est-elle partie de l'empire ou extérieure à celui-ci ? Le discours des Ottomans est flottant, il varie selon les circonstances.

Il faudra attendre la fin du XVIIIe siècle pour qu'officiellement, dans les écrits politiques turcs, on admette que l'empire a des limites. Le triomphe du réalisme sur l'idéologie, en somme.

Dans ces conditions, l'expansion ottomane non seulement dans les périodes de déclin de l'empire, mais y compris dans la période de la plus grande expansion, ne s'est pas faite dans une invincibilité absolue, les Turcs ont connu des revers.

Propositions pédagogiques : vivre et penser l'interculturalité

Comprendre le texte

- *Qu'est-ce que la Hadâra ?*
- *Qu'est-ce qui pourrait être à l'origine du concept de « civilisation » ?*
- *Quelles sont les caractéristiques de la conversation selon Al Tawhidi ?*
- *Dans quel but Al Sijistânî affirme-t-il que Dieu est inconnaissable ?*
- *Quelles sont pour Miskawayh les qualités d'un bon vizir ?*
- *Pourquoi Soliman le Magnifique est-il un grand homme pour Montaigne ?*
- *Qu'est-ce qui caractérise les frontières de l'Empire ottoman ?*
- *Quelles sont les deux dimensions qui s'opposent dans le progrès humain ?*
- *Quelle est l'ambivalence de l'homme dont on occulte la culture ?*
- *Quelle est la spécificité de l'œuvre d'Ibn Khaldun dans le monde musulman ?*
- *Quelles sont les différences principales entre le discours religieux et le discours politique ?*
- *Pourquoi Ibn Khaldun critique-t-il le « miracle grec » ?*
- *Quelles différences de conception voyez-vous entre les auteurs occidentaux et orientaux mentionnés ?*

Dialoguer avec le texte

- *Le concept de civilisation est-il démodé ?*
- *Le concept de civilité fait-il écho au concept plus récent d'intersubjectivité ?*
- *Les concepts peuvent-ils résoudre les problèmes d'une société ?*
- *Quelle est la fonction principale de la conversation ?*
- *Est-il utile de reconnaître qu'il y a de l'inconnaissable ?*
- *Faut-il éliminer le concept de vérité pour converser librement ?*
- *L'art de la conversation est-il un luxe ou une nécessité ?*
- *Quelles sont les trois causes principales des malaises de civilisation ?*
- *Le concept « d'âge d'or » est-il utile ou néfaste ?*
- *Pensez-vous comme Berque qu'il manque quelque chose dans la culture islamique ?*
- *Faut-il toujours se mesurer à l'universel pour déterminer ce qui est juste ?*

Modalité pédagogique suggérée : problématiser par la question
Une ou plusieurs questions sont choisies. Chacun répond individuellement par écrit aux questions données. Chacun lit ses réponses au groupe. Chacun doit choisir une proposition énoncée où il perçoit un problème, puis formuler une question - ou plusieurs - qu'il adressera à l'auteur de cette proposition. À tour de rôle, chacun posera sa question à la personne choisie, qui répondra au problème soulevé. Le groupe détermine collectivement si la réponse est satisfaisante ou non. Une courte discussion pourra s'en suivre. Un nouveau problème est soulevé. Le même processus reprend. Si cela est possible, recommencer avec d'autres questions. Analyse du travail et de l'exercice avec l'ensemble du groupe.

Rubrique rédigée par Oscar Brenifier

Exercices pédagogiques

Simulation

- *Diviser les participants en trois sous-groupes.*
- *Chaque groupe représente un pays fictif différent.*
- *Chaque groupe crée un nom fictif pour son pays, ses caractéristiques comportementales et attitudes générales face aux situations conflictuelles, le développement des arts et des sciences, leurs tolérances et intolérances face à la diversité des religions et des croyances, leurs systèmes de gouvernance… et leur vision de la civilisation.*
- *Chaque groupe nomme des délégués pour participer à un débat sur la notion de civilisation.*
- *Placer six chaises au milieu de la salle pour les délégués, les autres participants forment un cercle autour afin d'observer le débat*
- *À la fin du débat, les participants décrivent (sans les expliquer) les différentes caractéristiques culturelles. Discussion sur des éléments d'ouverture et de fermeture dans différents domaines.*
- *Demander aux participants de lire également la fiche « Culture, civilisation et philosophie ».*
- *Discussions et comparaisons entre le contenu du débat et celui des deux textes.*

Rubrique rédigée par Jonathan Levy

Rubrique rédigée par Khaled Roumo



Clés de lecture

> *Qu'est-ce que la civilisation selon l'auteur ?*

> *Comment Ibn Khaldun unit-il rhétorique et politique pour établir l'« urbanité » ?*

> *Quelle distinction fait l'auteur entre « civilisation » et « âge d'or » ?*

> *Commenter, dans le contexte, cette phrase de J. J. Rousseau : « Mieux vaut une liberté agitée qu'une servitude tranquille ».*

> *Commenter : « Le discours appartient moitié à celui qui l'énonce moitié à celui qui l'écoute ».*

> *Peut-on parler d'un « art de la convivialité » lorsqu'il s'agit de distinguer conversation de controverses et d'argumentations ?*

> *Découvrir les grandes figures de cet art.*

> *Comment le philosophe Sîjistâni évite-t-il les polémiques avec les théologiens ?*

> *Découvrir les « Mille et Une Nuits philosophiques » des dynasties tolérantes et une sorte de « culture laïque » dans le monde musulman du Xe siècle.*

> *Montaigne et la perception des frontières au XVIe siècle.*

> *Comparer la définition de la « culture » selon Freud et Lévi Strauss.*

> *Qu'est-ce que l'histoire selon Ibn Khaldun ?*

> *En quoi cet historien est innovateur ?*

> *De quoi est faite l'histoire selon Ibn Khaldun ?*

> *Commenter dans le contexte : « L'histoire, à la manière khaldunienne, est une histoire non pas des traités et des règnes, mais des hasards de lutte et des dispersions ».*

> *Que penser de l'Europe, espace vide de souveraineté, selon l'auteur, et condition de civilité et de civilisation ?*

MALAISE DANS LA CIVILISATION

Le troisième moment se situe dans la Vienne du début du XXe. Freud s'étonne de voir l'homme animé par sa pulsion de mort au point de laisser sombrer tout l'acquis civilisationnel dans le carnage de la première guerre. Partons de la définition de la culture humaine qu'il donne dans *L'avenir d'une illusion* pour débrouiller ce paradoxe humain de défaire ce qui le constitue :

« La culture humaine (...) présente comme on le sait deux faces à l'observateur. Elle englobe d'une part tout le savoir et tout le savoir-faire que les hommes ont acquis afin de dominer les forces de la nature et de gagner sur elle des biens pour la satisfaction des besoins humains, et d'autre part tous les dispositifs qui sont nécessaires pour régler les relations des hommes entre eux et en particulier la répartition des biens accessibles »[9].

Ces deux faces de la culture sont dans un rapport paradoxal, car la transformation de la nature a enregistré des progrès que l'on ne retrouve pas dans le domaine des régulations humaines. Ce fait a été constaté aussi bien par Lévi Strauss que par Freud, le premier pensant que c'est précisément la domination exercée sur la nature qui nous a mis dans l'incapacité de prendre la mesure de ce qui change dans les relations humaines, et le second reconnaît « que tandis que l'humanité a fait de constants progrès dans la domination de la nature et qu'elle est en droit d'en attendre de plus grands encore, il n'est pas certain qu'on puisse constater un progrès analogue dans la régulation des affaires humaines, et il est vraisemblable que de tout temps, aujourd'hui comme hier bien des hommes se sont demandé si cette part d'acquis culturel valait seulement d'être défendu »[10]

On ne peut pas conclure hâtivement de ce paradoxe que les progrès techniques sous la forme de la domination de la nature ne sont pas souhaitables, ni qu'ils constituent un obstacle à la régulation des affaires humaines. De la constatation que les progrès techniques ne s'accompagnent pas nécessairement d'une satisfaction que l'on peut attendre de la vie, ni d'une amélioration avérée des relations entre les humains, il ne s'agit pas de conclure que ce progrès est chimérique, dérisoire, ou même nocif : « on devrait se contenter de tirer de cette constatation la conclusion que le pouvoir sur la nature n'est pas l'unique condition du bonheur humain, de même bien sûr qu'il n'est pas l'unique but des tendances de la culture, et non pas en déduire la non-valeur des progrès techniques pour notre économie du bonheur »[11].

Il y a une ambivalence constante entre deux façons de considérer l'homme dont on occulte la culture, d'une part on lui dénie tout un champ civilisationnel, de l'autre on le prend comme une survivance heureuse d'un âge d'or disparu. En réalité cette ambivalence est structurelle et procède de la même illusion. On sait en effet que la croyance en un âge d'or ou à une humanité primitive est une négation de l'expérience anthropologique, de l'expérience humaine se faisant. Une telle croyance procède d' « une illusion de rétroactivité selon laquelle le bien originel c'est le mal ultérieur contenu (...) l'homme de l'âge d'or, l'homme paradisiaque, jouissent spontanément des fruits d'une nature inculte, non sollicitée non forcée non reprise. Ni travail, ni culture, tel est le désir de régression intégrale »[12].

La civilité consiste à contrer l'âge d'or par le travail, certes précaire, certes périssable, mais combien précieux, de l'élimination de la guerre (familiale, civile ou religieuse) parmi les hommes. Ibn Khaldun a compris la contingence à l'œuvre dans l'histoire et la part toujours menacée, et bien fragile de l'œuvre civilisatrice des hommes.



IBN KHALDUN : LA CIVILISATION COMME ŒUVRE FRAGILE DE L'HISTOIRE

Jacques Berque, dans son livre-entretiens, intitulé *Arabies*, soulignait il y a un quart de siècle maintenant que pour les Arabes, « la vie de l'homme et la vie du monde seraient pour ainsi dire placées sous une cloche pneumatique où Dieu, à tous les instants devrait insuffler l'actuel. Oui, l'histoire serait placée sous poumon d'acier. Notre respiration, les battements de notre cœur seraient création permanente, simples atomes de la durée. Il y a certainement de cette temporalité chez les Arabes, et, en tout cas, chez leurs théologiens. Mais je suspecte les théologiens de n'exprimer qu'une part des réalités. Ou plutôt nous ne pouvons l'entendre que par référence à la nappe d'attitudes et de pratiques qui les enveloppe. Il est vrai que les penseurs arabes n'ont pas encore trouvé de Michel Foucault » (p.130). En disant cela, Berque a pensé bien sûr à la prépondérance des textes théologiques, mais il reconnaît que ces textes n'expriment qu'une part de la réalité. Certains, comme Ibn Khaldun se sont chargés d'exprimer bien d'autres parcelles de cette réalité, puisqu'il croise les références des historiens, des poètes, des philosophes, des juristes et des théologiens. Ses textes sont une marqueterie et n'adoptent nullement cette unité de ton que l'on trouve souvent chez les théologiens. Il a donc su se mettre à la lecture des archives de la société de laquelle il était issu. Sans aller jusqu'à dire que ce fut le Michel Foucault appelé de ses vœux par Jacques Berque, on peut mettre en avant la part et critique et généalogique de son œuvre, ce qui l'apparente au philosophe de « la volonté de savoir » ou de « la volonté de vérité ».

Ibn Khaldun souligne que l'histoire est un art par lequel on prête attention aux tempéraments modifiés des nations du passé : « L'erreur tapie dans l'histoire réside dans l'ignorance des modifications des situations des nations et des générations en raison de la modification des temps et des jours (…) la situation du monde et des nations, leurs habitudes, leurs croyances ne demeurent pas selon un même mode, mais elle change selon les jours et les moments du temps, passant d'un mode à l'autre, comme cela se voit chez les individus » (Ibn Khaldun, *op. cit*., p.28). Cette analogie entre le destin des individus et celui des nations nous rappelle cette méthodologie des sciences humaines où le concret des faits individuels devient modèle d'interprétation de l'abstrait des faits collectifs. En même temps, cette insistance sur la modification ou le passage de mode à mode renvoie à ce que Foucault appelle le spécifique : la rationalité historique est une rationalité du spécifique : spécificités d'une politique, d'un langage, des arts qui sont autant de marques de fabrication d'un corps politique donné. Cette notion de modification est épistémiquement importante : elle indique la part démiurgique de l'histoire ; plutôt que de penser comme les théologiens que Dieu crée l'univers à chaque instant, il suffit de se dire que les grands bouleversements historiques font comme si l'homme était créé à nouveau (Ibn Khaldun, *op. cit.*, p 31). La démiurgie peut donc être historique. L'enjeu ici est qu'Ibn Khaldun donne en une même expression une valeur épistémique et une valeur méthodologique à la rationalité historique qu'il met en œuvre : « les changements d'ensemble sont comme un changement radical de la créature et une métamorphose du monde tout entier ; c'est comme s'il s'agissait d'une créature nouvelle, inédite, et d'un monde nouvellement advenu » (Ibid, p. 31). La méthode est ici dans « le comme si » : nous allons faire comme si le monde était recréé, ce qui nous dispense de convoquer « le poumon d'acier » et l'atomisme des théologiens dont parle Berque.

L'histoire n'est donc pas prise dans le messianisme ou le règne des fins, mais dans la modification des rapports entre les hommes (*tabdîl al ahwâl*). L'histoire n'est pas le déroulement d'un destin déjà fixé, elle n'est pas récit d'un sens accompli ou à accomplir. Elle tient compte de l'émergence du pouvoir politique, des acquisitions des richesses, de l'éclosion des arts et des sciences, avec cette idée que si le passé nous intéresse c'est qu'il ne passe jamais vraiment, il informe le présent qui lui ressemble : « le passé ressemble à ce qui va advenir comme l'eau à l'eau ». Le passé nous intéresse non au sens d'une origine, mais au sens d'une provenance, comme dirait Michel Foucault. Il nous intéresse aussi dans ses discontinuités qui « brisent l'instant et dispersent le sujet en de multiples fonctions possibles »[13]. Ce moment de dispersion peut être par exemple, le moment où un pouvoir politique décline. Il faut en saisir les signes : par exemple, quand le calife se met à utiliser de l'or pour ses épées au lieu du cuivre. Les historiens des Omayyades comme des Abbassides ont tous noté que les califes n'utilisaient que le cuivre pour leurs épées, leurs montures, etc, jamais l'or. C'est le huitième calife après Al Rachid, qui a utilisé de l'or. (Ibn Khaldun, *op. cit.*, p. 20). L'idée de discontinuité est majeure, car elle place l'historien face aux contingences de son objet.

Ibn Khaldun inaugure une nouvelle façon de faire de l'histoire, puisqu'il se refuse à réduire celle-ci à l'histoire des dynasties. L'histoire sera plutôt celle des récits spécifiques à une époque, à une génération. De plus, la société humaine sera contextualisée : elle est un chaînon de l'espèce humaine, elle n'est pas analysée du point de vue d'un référent transcendant comme Dieu.

Ibn Khaldun ne se limite ni à l'étude de terrain, ni à la spéculation, il évite du même coup les théorisations stériles et les histoires nationales. Il est animé par une pensée de la connexion, de la mise en relation, appliquant le principe selon lequel aucun art n'est limité à lui-même : poésie, histoire, théologie,

philosophie, géographie sont mises en commun pour produire une pensée dite de la « civilisation ». J. Goody décrit assez bien ce type de méthode à l'œuvre et les écueils auxquels elle échappe : « Beaucoup d'anthropologues semblent être prisonniers de leur rejet de toute autre méthode que le travail sur le terrain, car ils ne sont pas disposés à voir comment leurs enquêtes sont systématiquement liées à celles des autres. « Le savoir local » est essentiel, mais il doit venir au commencement plutôt qu'à la fin. Selon moi, il est fondamental d'intégrer et de confronter nos observations et nos conclusions à celles d'autres chercheurs, en ayant recours à toutes les méthodes possibles aussi imparfaites qu'elles soient. En rejetant les techniques autres que le travail de terrain et la spéculation, on a tendance à se replier dans de profondes descriptions du peuple qu'on s'est « approprié », combinées d'un côté, avec des affirmations globales sans fondement et de l'autre avec la recherche de nouveaux dieux »[14]. Ces nouveaux dieux pouvant être indifféremment le nationalisme ou un extrémisme quelconque. En cela réside le sophisme de la spécificité, celui de la crispation identitaire et mortifère. Il y a un autre type de spécificité dont je parlerai plus loin.

Quand Ibn Khaldun fait la genèse concomitante du pouvoir politique ainsi que des formes humaines de regroupement, il étudie un champ de présence au sein duquel se constitue une civilisation comme discours, au sens large du terme, au sens foucaldien du terme. En ce sens, il difforme et déguise le savoir traditionnel pour ne plus y reconnaître que le travail de l'historien. Ibn Khaldun fait de la manière de manifestation du pouvoir sa matière essentielle. L'histoire est aussi faite de « tout ce qu'on ne dit pas », mais aussi de tout ce qu'on ne sait pas, et les « points de lacune » jettent comme une ombre relative sur ce que l'on sait. À ce titre, Ibn Khaldun fustige le privilège accordé aux transmissions fortes : les cultures où il y a eu des prophètes et la culture grecque. Ibn Khaldun critique le miracle grec dans une veine proche de celle des historiens qui ont travaillé avec Foucault comme Veyne : c'est une pure contingence qu'un calife (Al Ma'mûn) se soit trouvé là au IXe siècle pour engager la série des traductions, mais l'histoire est aussi faite de ce qui n'a pas été transmis comme le savoir des Caldéens, des Syriaques, des Babyloniens, des Coptes (Ibn Khaldun, *op. cit.*, p.35-36). Ce passage relie ensemble les points de lacune avec le régime de vérité comme régime de pouvoir ; il met en évidence la volonté de vérité qui, comme volonté, inscrit dans la vérité la contingence à travers les accidents de parcours de sa transmission. L'éternisation et l'universalisation de la vérité sont des processus historiques qui reposent sur un oubli redoublé : l'oubli de la lacune. Les points de lacune sont une façon de reconnaître les contingences historiques, mais aussi et avec ces contingences les rapports de force. Ils sont constitutifs de l'histoire : « l'histoire est un art où les savants et les ignorants se retrouvent au même niveau » (Ibn Khaldun, *op. cit.*, p.7).

L'histoire à la manière khaldunienne, est une histoire non pas des traités et des règnes, mais des hasards de lutte et des dispersions.



CONCLUSION

En parcourant le XVI[e] siècle sous la triple figure de Léon l'Africain, par lequel l'Afrique est entrée dans l'histoire commune de l'Empire ottoman dont l'expansion a rencontré des limites même si la sublime porte, par de multiples traités et conventions, a eu du mal à penser sa frontière, sous la figure enfin de Montaigne et de son art de la conversation, auteur qui rassemble les exemples des deux premières figures, j'ai voulu donner un aperçu d'une première forme de mondialisation où la question de la civilité et de la civilisation s'est posée avec acuité. C'est bien dans le tumulte et l'agitation, c'est bien dans le péril que le salut se cherche. La civilisation ne fait pas des coupes claires, tranchées, il y a toujours entre ces frontières, entre ces dedans-dehors, entre ces dominations, un espace du *entre* qui est l'espace des libertés, c'est-à-dire des possibilités.

L'enjeu de la civilité n'est peut-être pas le commun ou le partage de l'universel, celui-ci doit en quelque sorte rester vide, le vide est le vrai espace de la liberté. Si nous revenons à notre monde contemporain, on voit bien que l'Europe sous la forme de l'Union Européenne n'est pas souveraine et cependant elle fait du droit, c'est là pour nous un laboratoire intéressant. Du point de vue juridique, le signe même de la civilité du droit est l'allègement des peines, sous la forme de l'abolition de la torture et de la peine de mort, et l'Europe a réussi non seulement cela, mais aussi l'élimination de la guerre dans son espace. L'Europe c'est l'espace vide d'une souveraineté, mais cet espace a la puissance de contraindre les États à appliquer du droit : c'est «l'entre États» qui a su éliminer la guerre. L'Europe se donne des atouts, mais a encore du mal à les partager et continue à exporter des guerres et à produire des outsiders, des gens hors de leur place, non plus otages savants pris par les corsaires au large de Tunis comme le fut Léon l'Africain, mais hommes jetables de l'île Lampedusa ou des enclaves espagnoles au Maroc. Cet « entre » États, cet espace vide de souveraineté que l'Europe a su construire pour elle-même, cette souveraineté vide qui dispense du droit peut essayer sinon de penser sa frontière au moins d'agir avec pragmatisme comme surent le faire Soliman et ses successeurs qui, dans leur relation de vassalité, ont su introduire un jeu, un espace de jeu, condition de liberté. Nous avons la chance d'avoir une souveraineté sans empire, une souveraineté vide en quelque sorte, il reste à repenser ce vide comme condition de civilité et de civilisation pour toutes les autres contrées du monde, sans visée impériale et selon des idéaux qui sont moins des contraintes auxquelles il faille se conformer que des étalons de mesure, en somme une boîte à outils pour penser notre présent.

---

1 **Ibn Khaldun,** *Al Muqaddima*, **trad.franç. A. Cheddadi, dans** *Le livre des exemples,* **Gallimard, Pléiade, 2002, pp. 255-256.**

2 **J. C. Vadet,** *Le souvenir de l'ancienne Perse chez le philosophe Abû al-Hassan Al-Âmirî*, **Arabica, volume XI (1964), p. 258.**

3 **F. Gabrieli,** *Imâmisme et littérature sous les Buyides*, **in 1970,** *Le Shî'isme imâmite : Colloque de Strasbourg, 6-9 mai 1968*, **Paris, PUF, pp. 106-107.**

4 **Cité par M. Arkoun,** *L'humanisme arabe au IV[e]/X[e] siècle, 2[e] édition,* **Paris, Vrin, 1982, p. 62.**

5 **R. Walzer,** *«Al Fârâbî»*, **in** *L'éveil de la philosophie islamique*, **Revue des Études islamiques, Hors série, Librairie orientaliste Paul Geuthner, 1971.**

6 **Cité dans O. Zhiri,** *L'Afrique au miroir de l'Europe, Fortunes de Jean Léon l'Africain à la Renaissance*, **Genève, Droz, 1991, p. 144. Le passage de Montaigne est dans les** *Essais*, **II, 21, L'intégrale, Seuil, p. 280 « Qui vécut oncques si longtemps et si avant en la mort ? Qui mourut oncques si debout ? L'extrême degré de traiter courageusement la mort, et le plus naturel, c'est la voir non seulement sans étonnement, mais sans soin, continuant libre le train de la vie jusques dans elle. »,**

7 **Montaigne,** *Essais*, **II, XXIV,** *De la grandeur romaine*, **Paris, PUF, réédition 2004, p. 687.**

8 **Les non musulmans vivant en pays musulman sont appelés** *dhimmis*, **c'est-à-dire membres d'une communauté à qui on a accordé un pacte,** *dhimma*, **qui les protège et leur permet leur culte moyennant un impôt : paiement d'une capitation (***djiziya* **ou** *kharâj***).**

9 **Freud,** *L'avenir d'une illusion*, **œuvres complètes, XVIII, trad.franç., Paris, PUF, 1994, p. 146.**

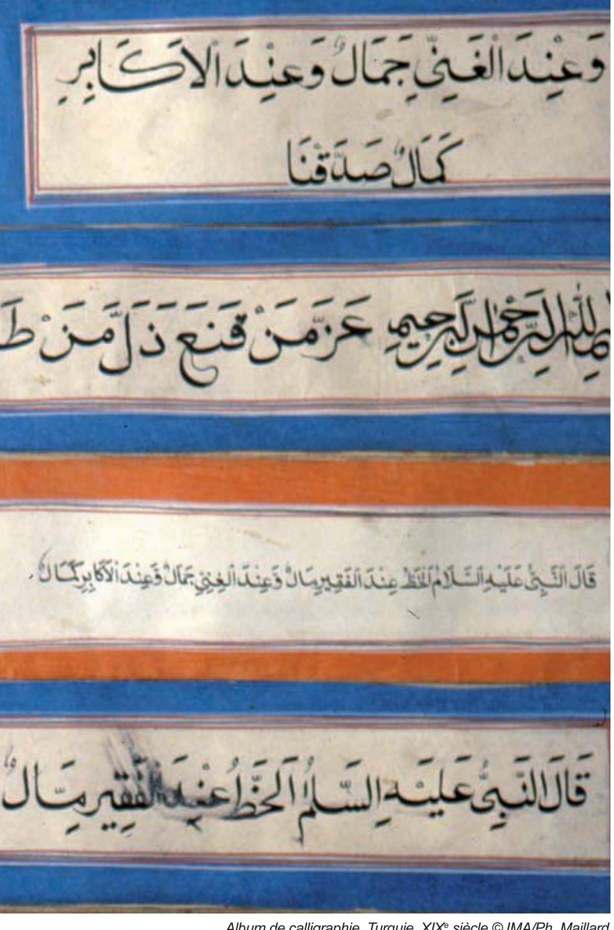
10 **Freud,** *op. cit,* **p. 147.**

11 **Freud,** *Malaise dans la culture*, **œuvres complètes, XVIII, trad.franç., Paris, PUF, 1994, p. 275.**

12 **G. Canguilhem,** *Le normal et le pathologique*, **Paris, PUF, p. 178.**

13 **M. Foucault**, *L'ordre du discours*, **Paris, Gallimard, 1971, p. 60.**

14 **Jack Goody,** *Au-delà des murs*, **parenthèses / MMSH, Paris, 2004, p. 220.**



Album de calligraphie, Turquie, XIXe siècle © IMA/Ph. Maillard
L'art d'écrire demeure un savoir-faire reconnu pendant longtemps destiné à une élite sociale. La pratique passait par des exercices de calligraphie que l'on retrouve dans des cahiers, souvent pliés en accordéon comme celui-ci réalisé en Turquie ottomane au XIXe siècle.

L'*ADAB* ET LA FORMATION DE L'HOMME

LE TERME « *ADAB* » EST POLYSÉMIQUE. IL DÉSIGNE AUSSI BIEN L'ÉDUCATION QUE L'INSTRUCTION, AUSSI BIEN LES BELLES LETTRES QUE LA SAGESSE, VOIRE MÊME LA CIVILITÉ, LE SAVOIR-FAIRE. L'ENSEMBLE DE CES DÉSIGNATIONS SONT ORIENTÉES VERS L'IDÉE DE LA FORMATION DE L'HONNÊTE HOMME, À LA MANIÈRE DU MODÈLE QUI PRÉVAUT EN EUROPE DURANT LA RENAISSANCE. IL S'AGIT D'ACTIVER EN L'HOMME, PAR L'ÉTUDE DES LETTRES, LA BONHOMIE. LE SAVOIR AU SENS STRICT RESTE CONDITIONNÉ PAR L'APPRENTISSAGE DU SAVOIR VIVRE ET DU SAVOIR FAIRE.

DÉFINITION DE L'*ADAB*

Comme l'ensemble des notions et des concepts nés à l'âge classique de l'Islam (VII-XVe siècles), le mot « adab » est extrêmement riche et polysémique. Pouvant désigner à la fois l'éducation, les règles de conduite, la culture, le savoir-faire, les maximes de sagesse, l'élégance, les Belles-Lettres, le terme paraît déroutant et difficile à saisir en dehors des contextes dans lesquels il se présente. Ces différentes acceptions variaient moins selon les époques historiques que selon les contextes et les usages internes aux différentes disciplines littéraires et scientifiques. Toute perspective diachronique pour saisir les éventuelles évolutions de cette notion à l'époque médiévale serait ainsi plus ou moins vouée à l'échec. En effet, le terme a pu désigner, aussi bien l'éducation des enfants que la possession d'un certain savoir général et la maîtrise d'un ensemble de connaissances indispensables à la formation de l'honnête homme. Lorsque ce même sens est envisagé d'un point de vue visant à la codification ou à la systématisation, le mot *adab* devient synonyme de préceptes, de codes et de règles (d'éthique, de conduite morale, etc.), comme le montrent les premiers traités les plus célèbres portant ce titre, *Al-Adab al-kabîr* (la *Grande éthique*) et *Al-Adab al-saghîr* (la *Petite éthique*) d'Ibn Al Muqaffa', sur lesquels nous reviendrons plus loin. Un usage restreint de ce terme mais qui découle de cette volonté de codification lui confère le sens de « sentences », de « maximes de sagesse » comme en témoigne le titre de Hunayn Ibn Ishaq, *Âdâb al-falâsifa*, les *Maximes des philosophes*[1].

Cultivé sans être pédant, discipliné sans être étroit d'esprit, élégant, poli et réfléchi, l'*adîb* incarne l'idéal de la société abbasside des IX-X[e] siècles qui a poussé jusqu'aux limites les plus reculées, et à travers de nombreuses disciplines (philosophie, histoire, science, religion) la réflexion sur l'Homme. Cette acception majeure de l'*adab* en tant qu'il est la culture générale de l'honnête homme se lit par exemple dans la célèbre définition qui le décrit comme « le fait de prendre de tout un peu », de toucher à tous les domaines de la culture et d'avoir une certaine maîtrise dans de nombreuses disciplines[2]. Cette maîtrise, qui doit rester générale, s'oppose donc au type de savoir que possède le spécialiste d'un domaine particulier comme la grammaire, la poésie, la lexicographie, l'histoire, la rhétorique, la politique, etc. De là découle également une autre acception renvoyant à l'usage social de ces connaissances, et notamment des connaissances historiques et littéraires. Cet usage qui fait de l'*adab* les bonnes manières dont l'homme raffiné et cultivé doit se munir pour appartenir à l'élite littéraire, scientifique ou politique se met en place avec le développement de la prose arabe à partir du VIII[e] siècle. Ce développement répond aux besoins du secrétariat au sein de l'administration califale et s'épanouit grâce à la présence d'une culture de cour qui pousse à l'émulation de nombreux hommes de lettres. Pris dans ce sens, le pluriel *âdâb* se trouve infléchi vers une acception qui a été fondamentale au niveau de l'élaboration de cette notion et qui est historiquement liée à une querelle ayant opposé les Arabes et les Perses aux II[e] et III[e] siècles de l'hégire (VIII-IX[e] siècles). Élevés aux plus hauts rangs de l'administration califale grâce à la maîtrise de l'art d'écrire et surtout grâce aux connaissances relatives à l'art de gouverner, certains lettrés d'origine perse n'ont pas hésité à critiquer la suprématie ethnique des Arabes, et à revendiquer la supériorité culturelle des Perses sur les nouveaux maîtres de l'Orient. Plus précisément, l'accusation portait sur le fait que les Arabes étaient des peuples dépourvus de *âdâb*, de grandes traditions culturelles et de savoirs raffinés. L'un des traités les plus aboutis qui s'est attaqué à cette querelle connue sous le nom de « shu'ûbiyya » est Le *Livre des Arabes sur la réfutation de la Shu'ûbiyya* d'Ibn Qutayba, lui-même auteur d'origine perse ayant vécu au IX[e] siècle. En attirant l'attention sur le fait que ces attaques sont mues par l'envie et la jalousie, il veut réfuter la thèse centrale qui s'est cristallisée autour de la question de l'*adab* et montrer que les Arabes en avaient au même titre que les Perses, voire plus[3]. Cet objectif l'amène d'un coté à décrire les mœurs des Arabes avant l'Islam, leurs codes



L'auteur

Makram Abbès, ancien élève de l'ENS de Fontenay-Saint-Cloud, est actuellement maître de conférences à l'ENS de Lyon. Il mène des travaux sur la philosophie morale et politique en Islam, notamment sur les thèmes de la guerre et du gouvernement. Il a récemment publié *Islam et politique à l'âge classique,* Paris, PUF, collection « Philosophies », 2009. Il a été nommé en 2010 membre junior de l'Institut Universitaire de France (IUF).

éthiques, leurs actes de bravoure, et il le conduit de l'autre à rappeler qu'ils avaient des savoirs dans les différents domaines (hippologie, astronomie, physiognomonie, maximes de sagesse, et surtout poésie qui représente leur fierté « nationale »). Au-delà du fond « idéologique » de cette querelle, il est sans doute évident qu'elle a influencé le sens du mot « adab » en lui rajoutant tout ce qui touche à la finesse du caractère, au raffinement qu'elle en a fait une notion qui s'oppose à la rudesse des mœurs et à la sauvagerie du comportement. Associé au raffinement (*zarf*) et à la maîtrise d'un certain art de vivre, notamment sur le plan culinaire et vestimentaire, l'*adab* incarne chez l'irakien Al Washshâ' (*Du raffinement et des raffinés*) ou le tunisien Al Husrî (*Les fleurs des bonnes manières et les fruits des intelligences*) l'aspect moral du *zarf*, puisqu'il renvoie à un contenu artistique et esthétique, comme les belles poésies ou les histoires qu'il faut savoir citer à propos dans les salons ou dans les cours. Ce contenu littéraire doit révéler l'intelligence et la finesse du *adîb*, lui donner l'occasion de montrer aux autres ses qualités morales et spirituelles et surtout, lui permettre de procurer à ses amis et commensaux ainsi qu'aux grands qu'il fréquente les plaisirs de la bonne compagnie et les joies des discussions amicales.

Bien qu'elle soit extrêmement polysémique, la notion d'*adab* n'en est pas moins cohérente, puisque toutes les significations que nous venons de voir se présentent souvent de manière enchevêtrée dans les discours ou traités se proclamant de ce domaine. Toutefois, il est possible de faire converger ces significations vers un foyer originel illuminé par trois faisceaux. Tout *adab* renvoie d'abord à un ensemble de connaissances relatives à une catégorie socioprofessionnelle ou prédisposant à lui appartenir. On le voit par exemple à travers ces quelques titres : *Adab al-kâtib,* (les *Règles à l'intention des secrétaires*) d'Ibn Qutayba, *adab al-qâdî âdâb* (les *Règles à l'intention des juges*) d'Al Mâwardî, *adab al-wizâra* (les *Règles à l'intention des ministres*) d'Ibn Al Khatîb, *Âdâb al-mulûk* (les *Règles à l'intention des rois*) d'Al Tha'âlâbî ou d'Ibn Razîn Al Kâtib, *Adab al-nadîm* (les *Règles à l'intention du commensal*) de Kushâjim, etc. Ces connaissances, parmi lesquelles figurent, au premier chef, les Belles-Lettres, doivent ensuite agir sur le caractère de l'individu et participer à sa formation morale, ce qui fait de l'*adab* l'équivalent de la *païdeia* grecque. Dans ce deuxième faisceau se rassemblent toutes les significations renvoyant au rapport entre nature et culture, et évoquant la manière dont se comporte un individu, les mœurs répandues chez telle ou telle nation, les habitudes suivies par les individus comme par les groupes (c'est ainsi qu'on parle par exemple de « âdâb



Bibliographie

- CHEDDADI, « L'éducation dans les sociétés musulmanes », *Perspectives,* vol. XXIV, N°1/2, 1994 (89/90), repris dans *Ibn Khaldun* revisité, Casablanca, Les Editions Toubkal, 1999, p. 75-91.
- IBN KHALDUN, *Al Muqaddima,* trad. franç. A. Cheddadi dans *Le Livre des Exemples,* Paris, Gallimard, 2002.
- IBN AL MUQAFFA, *al-Adab al-sahgîr wa l-adab al-kabîr,* Dâr al-Maârif li l-tibâa wa l-nashr, Sousse, 1991.
- IBN SÎNA, *De la politique*, trad. franç. Y. Seddik dans Bryson, Ibn Sîna, *Penser l'Economique,* Tunis, Edition Média Com, 1995.
- AL JÂHIZ, *Risâlat al-maâd wa-l maâsh, (De la vie future et de la vie terrestre),* dans Rasâil Al Jâhiz, t.1, Beyrouth, Dâr al-jîl, 1991.
- JAEGER. W, *Paideia. La formation de l'homme grec,* Paris, Gallimard, 1988.
- SÂLIH IBN JANÂH, *Kitâb al-adab wa l-murûa,* dans M. Kurd-Ali, *Rasâil al-bulaghâ,* Le Caire, Dâr al-kutub al-arabiyya al-kubrâ, 1913.
- AL MÂWARDÎ, *Adab al-dunyâ wa l-dîn,* Damas-Beyrouth, Dâr Ibn Kathîr, 2002.
- MISKAWAYH, *Traité d'éthique,* trad. franç. M. Arkoun, Institut français de Damas, 1988.
- C. PELLAT, article « Adab », dans J-E. Bencheikh, *Dictionnaire de littératures de langue arabe et maghrébine francophone,* Paris, PUF, Quadrige, 2000.

Rubrique rédigée par Jacques Nicolaus

Autres époques, Autres lieux

L'honnête homme

« *L'adab* » peut être rapproché du concept de « *l'honnête homme* » qui est apparu en Europe au XVII[e] siècle ayant pour principales caractéristiques : l'importance donnée à la culture générale, la courtoisie, la sociabilité, la modération, l'équilibre… etc.

Mais il ne faut pas oublier les différences de contextes, « l'honnête homme » est l'idéal d'humanité à atteindre pour le courtisan. Une façon de « civiliser » l'aristocratie qui fréquente les cours des grands souverains. L'honnête homme est souvent noble, s'il ne l'est pas, il doit posséder la noblesse et les qualités de l'âme. Il doit être d'une compagnie agréable et savoir dépasser ses sentiments sans se mettre en valeur à tout propos. Pour plaire à la cour, il doit maîtriser son amour propre, savoir dépasser ses sentiments et pratiquer l'altruisme. Ainsi, Molière dans le « Misanthrope » exprime par l'intermédiaire de Philinte l'idéal de l'honnête homme du XVII[e] siècle.

[…] Philinte – *Mon Dieu, des mœurs du temps mettons-nous, moins en peine, Et faisons un peu grâce à la nature humaine ; Ne l'examinons point dans la grande rigueur, Et voyons ses défauts avec quelque douceur Il faut, parmi le monde, une vertu traitable ; À force de sagesse, on peut être blâmable ; La parfaite raison fuit toute extrémité, Et veut que l'on soit sage avec sobriété. Cette grande roideur des vertus des vieux âges Heurte trop notre siècle et les communs usages; Elle veut aux mortels trop de perfection: Il faut fléchir au temps sans obstination ; Et c'est une folie à nulle autre seconde. De vouloir se mêler de corriger le monde. J'observe, comme vous, cent choses tous les jours, Qui pourroient mieux aller, prenant un autre cours ; Mais quoi qu'à chaque pas je puisse voir paroître, En courroux, comme vous, on ne me voit point être, Je prends tout doucement les hommes comme ils sont, J'accoutume mon âme à souffrir ce qu'ils font ; Et je crois qu'à la cour, de même qu'à la ville Mon flegme est philosophe autant que votre bile…*

Molière – le Misanthrope acte I scène I



al-furs », les manières ou les traditions des Perses). Enfin, dans la mesure où ces connaissances ne visent ni la théorie, ni à être cultivées en secret ou dans la solitude, un autre aspect qui est plutôt esthétique, vient illustrer cette manifestation de l'*adab* à travers le comportement du *adîb*, son discours, son apparence, et surtout son style littéraire qui est l'incarnation de sa personne. C'est cette troisième signification qui l'emporte à la fin de l'âge classique de l'Islam, comme on le voit avec la présentation que fait Ibn Khaldûn de l'*adab* en précisant que la finalité de cette discipline consiste à « bien manier la prose et la poésie suivant les modèles et les manières des Arabes »[4].

Cette présentation montre que l'éducation est au cœur de l'*adab* et que ce dernier peut être ramené au problème majeur de la formation morale de l'homme, dont Kant dit qu'elle est, avec l'art de gouverner, l'une des découvertes les plus difficiles de l'humanité[5]. Les définitions sommaires rassemblées par Al Zabîdî, lexicographe du XVIII[e] siècle, confirment cette analyse puisqu'il indique que « l'*adab* est ce au moyen de quoi l'homme de bonne éducation [*adîb*] est éduqué [*yata'addab*] ; il a été appelé ainsi parce qu'il forme [*yu'addib*] les personnes aux actions louables et interdit les actions méprisables »[6]. Notre analyse bute toutefois sur une difficulté majeure, celle du lien concret entre le sens éthique de l'*adab* et son acception esthétique. Certes, il est possible de postuler une certaine évolution de la notion d'*adab* qui, comme le précise C-A. Nallino, aurait eu un sens esthétique et « littéraire » et commencé à signifier l'élégance, la distinction, le raffinement, les plaisirs de l'esprit, au III[e]/IX[e] siècle, alors qu'elle n'aurait eu, auparavant, qu'un sens éthique, celui de la bonne conduite et de l'imitation des habitudes louables. Toutefois, l'explication historiciste renseigne plus sur l'évolution des sociétés arabo-musulmanes que sur le contenu philosophique de cette notion. Car il s'agit moins de l'émergence d'un nouveau sens de l'*adab* qui aurait supplanté l'ancien que de la naissance d'un courant très fort de raffinement artistique et littéraire qui va colorer la question de la formation et de l'éducation de l'honnête homme par de nouvelles nuances. Pour expliquer ce foisonnement sémentique, nous penchons plutôt vers l'hypothèse selon laquelle l'éthique et l'esthétique sont inséparables. La signification contemporaine du mot « adab » qui est celle de « littérature » d'un côté et de « politesse » de l'autre répond, à nos yeux, à ces imbrications déjà présentes à l'époque médiévale, ce qui permet d'insister sur la continuité entre les sens anciens et les sens modernes plutôt que sur leurs différences radicales. Il faut toutefois expliquer le lieu où s'effectue cette rencontre entre l'éthique et l'esthétique. C'est la rhétorique, selon nous, qui est par excellence le lieu où se cristallise la rencontre entre les différents sens de l'*adab*. En effet, dans la mesure où la bonne éducation présuppose la maîtrise de l'art de l'éloquence et des règles permettant de persuader par le discours, il est évident que la formation du goût littéraire des individus ainsi que de leur sensibilité artistique à travers la sollicitation constante de l'imagination participent fortement à tirer l'éducation vers un sens esthétique qui peut déboucher, comme nous le voyons avec al-Washsha' (*Du raffinement et des raffinés*) ou al-Asfahânî (le *Livre des chansons*), sur l'amour du chant et de la musique, sur la mise en valeur de l'apparence de l'individu, et de son élégance, au physique comme au moral, sans parler de l'attention qui se focalise, de plus en plus, sur la forme et le style dans lesquels sont moulées les sentences et les maximes. Cette explication qui fait de l'art de l'éloquence le lieu de jonction entre l'éthique et l'esthétique peut être étayée par un propos d'Ibn Al Muqaffa' considéré, par les Anciens déjà, comme un maître en matière d'*adab* dans les deux sens du terme : esthétique puisqu'il est l'un des grands maîtres de la prose arabe, et éthique puisque ses traités relèvent principalement de la parénétique[7]. Il affirme, en effet, que « toute l'éducation (*adab*) se fait par l'art du discours (*mantiq*) », et que « tout l'art du discours est affaire d'apprentissage »[8].

LA RAISON, INSTRUMENT DU *ADAB*

Un lien très fort entre l'*adab* et le caractère est décelable dès l'époque antéislamique, puisque nous trouvons dans certains vers poétiques l'éloge de l'éducation en tant qu'elle prédispose l'individu à intérioriser les qualités louables et à les transformer en une seconde nature, en un *habitus* lui permettant d'agir spontanément selon les bonnes manières. L'un des poètes de cette période dit sur le mode de la jactance :

> *C'est ainsi que j'étais éduqué (uddibtu) au point que cette éducation fût devenue un de mes traits de caractère.*
> *Certes, l'éducation (adab) est le pivot des bonnes mœurs*[9].

Tout en attirant l'attention sur la difficulté de suivre les beaux usages – ce que révèle l'usage de la forme intensive de « *addaba* » (éduquer, former) – ce vers montre comment l'*adab* est au cœur du dispositif éthique des Arabes déjà avant l'Islam et avant la mise en place des organes du secrétariat qui vont en codifier l'expression et en développer l'analyse à partir de l'art de la prose littéraire[10]. Etant le pivot du bon naturel, ce qui maintient les mœurs et les perpétue, « l'adab s'acquiert par l'habitude », comme l'exprime une maxime célèbre dans la culture arabe classique[11]. L'acquisition des qualités louables donne à l'homme la possibilité d'accéder à la *murû'a*, notion fondamentale dans le système éthique arabe qui décrit les qualités de l'homme parfait, du *vir*, de celui en qui l'humanité et la bienveillance se sont incarnées. Dans l'une des premières œuvres en prose qui a précédé d'un demi-siècle celles d'Ibn Al Muqaffa' et des autres secrétaires de la pèriode omeyyade et abbasside, Sâlih ibn Janâh établit un lien indéfectible entre trois notions fondamentales : la *murûa* (l'humanité de l'homme), l'*adab* (l'éducation) et le *aql* (la raison). « L'humanité de l'homme, affirme-t-il, consiste dans le fait qu'il s'éloigne de ce qui enlaidit son image et qu'il cherche à cueillir ce qui l'embellit. Il n'est point d'humanité pour celui qui ne

possède pas d'éducation, et il n'est point d'éducation pour celui qui n'est pas doué de raison. Celui qui croit que sa raison contient ce qui lui suffit au point de lui permettre de se passer des autres, celui-là n'a point de raison. Car il y a loin d'une raison forte de plusieurs autres têtes, aussi bien faites ou mieux faites qu'elle, à une raison qui serait certes bien faite, mais sans rien pour la guider». Cette définition de l'*adab* fait de la raison le moyen d'accéder à l'éducation et d'atteindre ce stade suprême de l'humanité de l'homme qu'est *al-murûa*. D'après cette définition, l'éducation somme l'homme de refaire le chemin fait par les autres hommes avant lui et de s'employer, sa vie durant, à acquérir ce que l'humanité a produit de beau et de noble: «il n'est point d'outil pour acquérir l'éducation qui soit mieux que la raison, et il n'est point d'ornement sans la belle éducation», dit un vers cité par Sâlih ibn Janâh[13]. Cela montre que l'*adab* est loin le fait d'instruire ou d'emmagasiner les connaissances que de préparer l'individu à accéder à ce rang supérieur (*al-murû'a*) à travers lequel se nouent tous les rapports de l'individu à ses semblables, sur le plan moral, social et politique. Autrement dit, et comme c'est le cas avec la *païdeia* grecque, il ne s'agit pas d'instruire, mais de former[14]. Toutefois, ce discours sur l'éducation élaboré bien avant la traduction des œuvres philosophiques grecques n'insiste pas uniquement sur la formation du philosophe ou d'une catégorie particulière de gens, mais concerne plutôt l'homme en général. Dès sa formulation au premier siècle de l'Islam avec Sâlih ibn Janâh, puis au deuxième siècle avec Abd Al Hamîd Al Kâtib et Ibn Al Muqaffa', ce discours insiste sur l'ouverture à «ce qui fait consensus entre les plus belles nations», selon l'expression d'Al Jâhiz[15]. L'homme sera invité à poursuivre la perfection de sa raison innée par l'acquisition de l'intelligence puisée chez les autres individus et chez les autres nations. «Les sages, affirme Al Jâhiz, sont d'accord sur le fait que la raison innée et la noblesse instinctive ne peuvent atteindre le degré ultime de la perfection qu'avec l'aide de la raison acquise. Ils ont illustré cela par les métaphores du feu et du bois, de la lampe et de l'huile. Car la raison instinctive est un instrument et celle qui est acquise est une matière. L'*adab* n'est, en effet, que la raison des autres que tu ajoutes à la tienne»[16]. Les lumières de la raison, illustrées ici à travers les métaphores du feu et de la lampe, sont donc le produit de l'éducation qui agit sur une matière brute, appelée par les moralistes arabes «la raison innée ou instinctive» (*al-'aql al-gharîzî*). Si cette intelligence innée est insuffisante pour s'élever au plus haut stade de l'humain, il s'avère toutefois qu'elle est nécessaire pour l'acquisition des savoirs et des qualités louables. Une dialectique s'établit ainsi entre la raison et l'éducation en tant que la première est la condition de la seconde, et que celle-ci est l'outil du perfectionnement de la première et de son passage du stade de l'instrument à celui de la matière. La même métaphore de la lumière est présente dans *Kalila et Dimna* dans lequel Ibn Al Muqaffa' affirme que l'*adab* est semblable à la lumière du jour qui permet à tout être doué de la faculté de vision de mieux voir, mais qui agit avec des effets inverses sur les chauves-souris en augmentant leur mauvaise vue. Cette métaphore appuie l'idée selon laquelle l'*adab* a besoin de la raison pour accomplir son travail et qu'à défaut d'être doué d'intelligence (comme c'est le cas du sot), l'homme ne peut nullement profiter de l'éducation qui lui est offerte[17]. Les lumières de la raison sont le fruit de l'instrument primaire qui est, en puissance, ce qui permet à l'homme de se séparer de l'animal mais cet instrument peut, lorsque l'éducation fait défaut, rester inopérant et faire sombrer l'homme dans l'animalité. La raison dite acquise (*'aql muktasab*) se présente donc comme le résultat de la raison instinctive, mais un résultat jamais achevé ou fini. Son contenu, bien qu'il soit susceptible d'augmentation ou de diminution, comme le note Al Mâwardî, dépend de deux facteurs qu'il analyse longuement: d'un côté l'expérience qui amène à utiliser fréquemment la raison et qui caractérise l'homme prudent, le *phronimos*, et de l'autre les facultés intellectuelles comme l'intelligence (*dhakâ'*) l'excellence de l'intuition (*jawdat al-hads*), la sagacité (*al-fitna*), et la rapidité d'esprit (*sur'at al-khâtir*) qui, en assistant la raison instinctive, permettent à l'individu de fortifier sa raison acquise[18].

Cette dialectique de la raison et de l'éducation est parfaitement décrite par Sâlih Ibn Janâh à travers des métaphores politiques et artisanales: «Sache, dit-il, que la raison est un prince et que l'éducation est un ministre. Si le ministre disparaît, le prince s'affaiblit, et si le prince disparaît, le ministre n'a plus de raison d'être. Raison et éducation sont, en effet, semblables au fourbisseur et à l'épée. Lorsqu'on confie une épée au fourbisseur, il la polit et en fait un bel objet, doté d'une grande valeur et prêt à servir, [un objet] sur lequel on s'appuie et auquel on a recours. Le fourbisseur, c'est l'éducation (*al-adab*), et l'épée, c'est la raison (*al-'aql*). Lorsque l'éducation rencontre la raison, elle peut alors lui être bénéfique, l'assister, la fortifier et la mettre sur la bonne voie comme le fait le fourbisseur de l'épée. Mais si l'éducation ne trouve pas de raison, elle ne peut rien faire, car on ne peut réformer que ce qui existe déjà. […] Ainsi, il se peut que l'un des deux hommes ayant reçu la même éducation soit, de loin, doté d'une plus grande pénétration d'esprit, et cela selon la nature de la raison et en fonction de sa force initiale»[19].Ce qui caractérise la première métaphore de l'éducation dans ce passage, c'est qu'elle lui confère le rôle de gouverner, de s'occuper des affaires de l'État, afin que le règne du prince soit des plus beaux et des plus glorieux. Le mot «ministre» (*wazîr*, vizir) signifie linguistiquement celui qui assume une charge quelconque. Si l'*adab* obéit aux commandements de la raison, s'il doit mettre en œuvre les prescriptions de l'autorité suprême, il est, par son travail intense, le seul capable de révéler la splendeur du règne du prince. La deuxième métaphore met davantage l'accent sur l'éducation en tant qu'art dans le sens antique et médiéval du terme, c'est-à-dire en tant que savoir-faire, talent, maîtrise de certaines règles dont la mise en œuvre conduit à des résultats concrets et pratiques desquels on peut juger. C'est là la signification de la comparaison de l'*adab* avec le fourbisseur qui tout en polissant l'instrument qu'il a entre les mains, lui confère sa valeur, à la fois matérielle et esthétique. Cette seconde métaphore est d'autant plus parlante que le mot *adab* signifie également «le fait d'être poli» et que le mot désignant la culture à l'heure actuelle se dit «thaqâfa», terme qui renoue avec cette idée de polir, d'intervenir sur une matière brute, puisque la racine dont il dérive désigne le fait d'enlever les aspérités d'une branche ou d'un morceau de bois, de le rendre lisse et de le polir.

LES PRINCIPES DE L'ÉDUCATION

Cette interdépendance entre la raison et l'*adab* est donc une constante des discours classiques portant sur la formation de l'individu. C'est par cette idée que s'ouvre l'un des traités célèbres d'Ibn Al Muqaffa', *al-Adab al-saghîr*, en mettant en avant, comme Salih Ibn Janâh, l'idée que la raison « possède des dispositions et des caractéristiques innées grâce auxquelles elle accepte l'éducation (l'*adab*) et que grâce à celle-ci la raison augmente et se développe »[20]. Cette interdépendance a amené la plupart des auteurs à faire un travail de description des qualités morales en s'inspirant à la fois de l'éthique arabo-musulmane et des apports des cultures grecque, perse et indienne. Nous trouvons, à cet effet, de nombreux textes abordant systématiquement, mais avec des intentions divergentes et des méthodes de composition différentes, les caractères et les vertus éthiques. C'est le cas de la *Grande éthique* et de la *Petite éthique* d'Ibn Al Muqaffa, de la *Réforme de l'éthique* de Miskawayh, et du texte portant le même titre composé par son contemporain Yahiyâ Ibn Adiyy. C'est le cas aussi *Des caractères et des modes de vie* d'Ibn Hazm ou *Des règles de conduite dans l'ici-bas et dans l'au-delà* d'Al Mâwardî. Menant une étude sur le juste milieu dans les vertus et une recherche sur le mode de vie le plus élevé, ces écrits développent l'*adab* dans son sens le plus profond et le plus systématique, celui des règles de conduite qu'il ne suffit pas de connaître théoriquement mais qu'il faut transformer en dispositions pratiques, en règles de vie. C'est de là que provient la distinction entre le *âlim*

Rubrique rédigée par Khaled Roumo



Clés de lecture

> *Quelles sont les différentes significations du terme Adab ?*

> *Dans une langue à la richesse lexicale reconnue, que signifie le choix d'un seul signifiant pour autant de signifiés ?*

> *Établir un parallèle entre la notion de l'« adib » et de l' « honnête-homme » de l'âge classique.*

> *Commenter l'union de ces trois dimensions : humanité, éducation, raison.*

> *Comment l'acquisition de l'adab débouche-t-elle sur l'universel ?*

> *Que pensez-vous de la formule : « l'adab n'est, en effet, que la raison des autres que tu ajoutes à la tienne » ?*

> *Etablir la différence et le lien entre « raison instinctive et « raison acquise ».*

> *Quelles sont les facultés qui viennent seconder la raison ?*

> *Quelle est la différence entre le savant et l'honnête homme ?*

> *Repérer les éléments de formation morale de l'homme doué de sens dans sa vie privée et publique.*

> *Que pensez-vous des principes d'éducation ou de gouvernement énoncés par Al Jâhiz, Aristote et Hobbes ?*

> *Qu'est-ce que l' « éducation négative » d'après Avicenne et Rousseau ?*

> *Découvrir le contenu d'un enseignement arabo-musulman à l'âge classique.*

> *Apprécier des orientations pédagogiques d'une étonnante modernité chez Avicenne et Ibn Khaldun.*

Propositions pédagogiques : vivre et penser l'interculturalité

Comprendre le texte

- *Trouvez une vingtaine de sens différents du terme Adab. Puis proposez trois termes différents susceptibles d'être la meilleure hypothèse d'une traduction unique du terme, et justifiez tour à tour chacun de ces choix.*
- *Quelle est la distinction entre instruire et former, et comment le terme Adab rapproche-t-il les deux ?*
- *Quelle est la différence entre éthique et esthétique, et comment le terme Adab rapproche-t-il les deux ?*
- *Quelle est la différence entre érudition et raison, et comment le terme Adab rapproche-t-il les deux ?*
- *Pourquoi le plaisir et la douleur sont-ils des instruments essentiels de la formation du caractère ?*
- *La nature humaine paraît-elle à la base plutôt bonne ou mauvaise ?*
- *Avez-vous remarqué une tendance historique dans le concept de l'Adab ?*

Dialoguer avec le texte

- *Trouvez divers sens du terme Adab qui vous paraissent contradictoires entre eux.*
- *Trouvez trois conceptions de l'éducation qui ne semblent pas correspondre à ce que vous connaissiez déjà de la culture islamique.*
- *Trouvez trois conceptions de l'éducation évoquées dans ce texte, qui ne correspondent pas aux vôtres.*
- *Trouvez trois conceptions évoquées dans ce texte, qui ressemblent de près à votre conception pédagogique.*
- *Avez-vous découvert une (ou plusieurs) idée qui vous semble devoir être mieux intégrée dans votre conception de l'enseignement ?*
- *Avez-vous découvert une (ou plusieurs) idée qui vous fait réfléchir sur votre identité personnelle ?*
- *Qu'est-ce qui vous semble manquer dans ce texte ?*

Modalité pédagogique suggérée : analyse critique

Le groupe est séparé en équipes de trois personnes.
Une ou plusieurs questions sont choisies.
Chaque équipe rédige une réponse commune aux questions choisies.
L'une après l'autre, chaque équipe lit à haute voix ses réponses à l'ensemble du groupe.
Chaque équipe sélectionne collectivement trois réponses qu'elle souhaite critiquer et rédige sa critique.
Les critiques sont lues à haute voix à l'ensemble du groupe.
Chaque équipe prépare ses réponses aux critiques qu'elle a reçues. Les réponses sont lues à haute voix.
Si cela est possible, recommencer avec d'autres questions.
Analyse du travail et de l'exercice avec l'ensemble du groupe.

Rubrique rédigée par Oscar Brenifier

Exercices pédagogiques

Jeu de citations

- *Faire lire également la fiche « L'éducation, sens et essence »*
- *En sous-groupes, demander aux participants d'analyser le texte individuellement, puis d'échanger leurs points de vue.*
- *Demander aux participants de distinguer les deux fiches et leurs caractéristiques.*
- *Demander à chacun de réfléchir et d'expliquer, au sous-groupe, différentes expériences éducatives vécues à travers leurs parents, éducateurs, enseignants.*
- *Comparer ces expériences avec les textes.*
- *Préparer des citations sur différentes expressions et définitions de l'Adab sur des feuilles de papier plastifiées.*
- *Distribuer quatre ou cinq citations par groupe.*
- *Chaque groupe choisit une citation et développe un argumentaire comme explication de l'Adab.*
- *Chaque groupe explique sa citation et la définition de l'Adab. Il illustre avec des situations ou des exemples éducatifs.*
- *Discussions sur les différences et similitudes entre les citations.*
- *Discussion générale sur des finalités éducatives, les modèles, les méthodes pédagogiques et les conséquences pour le monde arabo-musulman.*

Rubrique rédigée par Jonathan Levy

(le savant) et le *adîb* (l'honnête homme) : cette distinction ne repose pas sur le fait que le mot *'ilm* qualifie le savoir religieux et que l'*adab* décrit le savoir profane comme l'avancent certaines études[21], mais sur le fait que le premier renvoie à la simple instruction, alors que le second concerne l'éducation. C'est, aussi, la raison pour laquelle *'âqil*, l'homme doué de sens, ne peut être défini indépendamment de l'*adab*, puisque la raison ne peut se manifester qu'à travers l'*adab* et l'expérience vécue. La formation de l'homme requiert, comme le note Al Mâwardî, l'expérience ou l'habitude, et ces deux dispositions sont tributaires de la discipline et du fait d'éprouver quelque chose, de le vivre. « L'*adab*, note Al Mâwardî, est la forme de la raison. Donne donc à celle-ci la forme que tu veux »[22]. Il existe donc une rationalité intimement liée au processus éducatif, et dont il faudrait préciser le statut : S'agit-il simplement de l'*éthos* disciplinaire qui aide à brimer les passions de l'âme et à empêcher l'individu de sombrer dans l'animalité, ou bien avons-nous affaire à une forme supèrieure de *logos* englobant toute la pensée de l'agir humain ?

Les deux *Éthiques* d'Ibn Al Muqaffa qui ne sont, au fond, que les maximes de sagesse extraites de *Kalila et Dimna*, débarrassées de leur support narratif et fabuleux et augmentées des réflexions personnelles de l'auteur, tentent de dessiner le portrait parfait du *'âqil*, de l'homme doué de sens. D'une manière générale, ce portrait retrace les qualités que nous retrouvons chez l'homme qui a réussi à se gouverner lui-même, et qui est devenu capable de diriger la conduite de ceux qui se trouvent sous son commandement. La thématique du gouvernement de soi (*syâsat al-nafs* ou *tadbîr al-nafs*) qui n'est autre que la science de l'éthique et la première partie d'un triptyque formant, avec le gouvernement domestique et la direction de la cité, l'ensemble de la science pratique correspond globalement aux exigences de l'*adab*, de cette formation morale de l'homme qui le prédispose à réussir sa vie privée (dans le cadre du foyer) et sa vie publique (en tant que citoyen). Les maximes des deux *Éthiques* d'Ibn Al Muqaffa' confirment cette lecture : alors que la *Petite éthique* parle à la troisième personne du *'âqil*, de l'homme doué de raison, et qu'elle établit un bréviaire de la bonne conduite, la *Grande éthique*, elle, lui présente des maximes sur l'univers du pouvoir et l'éthique de cour. La volonté de présenter une vision systématique de l'éthique se dégage clairement de l'ouverture de la *Grande éthique* qui s'adresse à l'homme qui cherche à acquérir l'*adab* (*tâlib al-adab*) en lui précisant qu'en la matière il faut connaître les fondements (*usûl*) avant de maîtriser les dispositions secondaires (*furû'*). Cette démarche confère à l'*adab* le statut d'un savoir fondamental pour aborder les relations humaines et connaître les principes de la bonne conduite en matière de religion, de dressage du corps, de courage, de générosité, de réthorique et de règles liées à la vie quotidienne. Ibn Al Muqaffa' précise l'objectif de son traité en s'adressant à l'acquéreur potentiel de l'*adab* en ces termes : « Je vais ici t'inviter à réfléchir sur certains traits de caractère subtils et autant de points dont la compréhension n'apparaît pas de prime abord et que l'expérience de l'âge aurait pu t'enseigner même si tu n'en avais pas été informé. L'objet de mon propos est de te donner les moyens d'exercer ton esprit à adopter les bonnes dispositions qui sont inhérentes à ces points avant que de te laisser envahir par les mauvaises habitudes qui pourraient en découler. Dans sa jeunesse, l'homme a en effet tendance à se laisser surprendre par de nombreux travers, qui, parfois, pourraient prendre de l'ascendant sur lui »[23]. Cette définition du programme global de l'*adab* montre le lien intime qu'il entretient avec l'expérience, et, comme nous l'avons noté plus haut, avec la figure du *phronimos*. L'éducation, d'après Ibn Al Muqaffa' n'est que le moyen de hâter l'acquisition de l'expérience qui doit augmenter avec l'âge, et avec les choses vécues et éprouvées. Or, comme le note Al Fârâbî dans l'*Épître sur l'intellect*, l'expérience est une donnée fondamentale de la rationalité pratique et des qualités distinctives de l'homme prudent[24]. Par ailleurs, dans sa présentation des différentes acceptions du terme « raison », Al Fârâbî met l'accent sur le fait que dans la culture arabo-musulmane, l'acception commune qui fait que tel ou tel homme est considéré comme doué de raison correspond globalement à celle présentée par Aristote dans le Livre VI de l'*Éthique à Nicomaque* à propos du *phronimos*[25]. Il est donc possible de soutenir que l'objectif suprême de l'*adab* est de former l'homme à cette sagesse pratique qui le prédisposerait à bien délibérer et à bien gouverner, notamment lorsqu'il est chargé de l'exercice d'un métier politique (secrétaire de l'administration, conseiller du prince, ministre, juge, gouverneur de province, etc.).

Un autre texte rédigé par Al Jâhiz un siècle plus tard confirme cette lecture. Dans *De la vie future et de la vie terrestre*, il examine la question des fondements de l'*adab* en précisant que ses prédécesseurs ne les ont pas parfaitement élaborés. « Les prédécesseurs » mentionnés par Al Jâhiz sont une allusion à peine voilée à Ibn Al Muqaffa‘ dont il cherche à s'écarter en posant autrement le problème du gouvernement de soi et des autres[26]. Le point fondamental qui distingue l'approche jâhizienne de celle d'Ibn Al Muqaffa‘ réside dans le fait que le premier rattache le caractère des hommes à deux principes fondamentaux : poursuivre l'utile et écarter le dommage. Or d'après ces principes, tous les hommes sont naturellement portés à « aimer le repos, la douceur de vivre, le cumul des biens, la grandeur, la puissance, la domination, le goût du nouveau, ainsi que le raffinement et tout ce qui est agréable aux sens, comme les beaux spectacles, les odeurs suaves, les mets exquis, les voix réjouissantes et les touchers délectables. La nature des hommes, poursuit Al Jâhiz, déteste le contraire et l'opposé de ce que je viens de décrire »[27]. Afin de pouvoir les amener à vivre en commun, il leur faudrait donc une éducation (*ta'dîb*) qui serait fondée sur l'ordre et la défense, lesquels ne peuvent être efficaces que grâce à l'incitation à l'action et à l'inspiration de la crainte, deux principes qui sont enracinés dans leurs tempéraments[28]. Al Jâhiz précise ensuite que c'est par ces deux principes (inspirer la crainte et faire craindre un châtiment) que Dieu a amené les hommes à Lui obéir et ils sont donc valables pour le gouvernement de la conduite des hommes. « Espoir et crainte, conclut Al Jâhiz, sont donc le fondement de tout gouvernement (*tadbîr*) et le pivot de toute politique (*siyâsa*), qu'elle soit grande ou petite »[29]. L'originalité d'Al Jâhiz par rapport à Ibn Al Muqaffa‘ réside donc dans le fait qu'il a cherché à rattacher les principes de l'éducation à la thématique de l'espoir et de la crainte. Certes, ce point est déjà présent chez Aristote qui affirme dans l'*Éthique à Nicomaque* qu'il faut éduquer « la jeunesse en prenant pour gouvernail le plaisir et la douleur »[30]. Toutefois, l'idée d'Al Jâhiz ne se limite pas à la question des méthodes employées en matière d'éducation; elle la déborde pour embrasser la question du rapport entre l'ici-bas et l'au-delà, les principes du comportement dans la vie, et la question de la récompense ou du châtiment célestes. En effet, Al Jâhiz précise avant ce passage que les règles de conduite (*âdâb*) sont des instruments valables pour l'au-delà comme pour l'ici-bas et que le jugement dernier n'est, en réalité, que la conséquence du comportement dans l'ici-bas[31]. C'est donc l'exemplarité du comportement moral dans l'ici-bas qui est le garant du salut de l'individu dans l'au-delà, et le fait d'amener les hommes à cette perfection morale ne peut avoir lieu sans l'intervention des deux principes que Dieu a utilisés pour inciter les gens à Lui obéir et les empêcher de Lui désobéir. Tout en sécularisant ces deux principes, à la manière de Hobbes qui affirme que récompenser et punir sont comme « les nerfs et les tendons qui meuvent les membres et les articulations de la République »[32], Al Jâhiz conjoint dans sa réflexion l'éthique et la noétique, la politique et la métaphysique. Tout prince ayant l'ambition de bien gouverner les hommes et d'assurer leur salut, tout pédagogue soucieux d'inculquer les vertus aux enfants serait donc amené à tenir compte de ces deux principes.



L'ÉDUCATION DES ENFANTS

Comme le note Al Mâwardî, l'éducation contient deux aspects : le premier concerne l'action exercée par le précepteur, le maître ou les parents sur l'enfant alors que le second s'intéresse au gouvernement de soi qui dépasse le cadre de la jeunesse et se prolonge jusqu'à l'âge adulte, accompagnant ainsi l'individu durant toute sa vie[33]. La continuité entre les deux aspects (être éduqué par un maître dans l'enfance et s'éduquer soi-même continuellement) est décelable dans les traités consacrés à la question de la direction de la conduite ou du gouvernement en général. Composés par des philosophes ou des penseurs politiques, les courts traités souvent intitulés « De la politique » ou « Du gouvernement » abordent l'éducation des enfants au sein de la problématique globale du gouvernement qui contient trois sphères: le gouvernement de soi, le gouvernement domestique et le gouvernement civil. L'insertion de la question de l'éducation des enfants dans un cadre global définissant les arts de gouverner trahit la continuité entre les différentes tâches (éthiques, domestiques et civiles) qui sont reliées par une visée téléologique dont le but est de doter l'individu des principes indispensables à la réussite de son action, quelle que soit la situation à laquelle il se trouve confronté. Cette approche qui doit beaucoup aux Anciens reste donc fidèle à un plan général où l'éducation de l'enfant est indissociable d'une théorie de l'homme, de ses passions, de sa nature, ainsi que d'une théorie politique qui débouche sur le rôle du prince en tant qu'éducateur des sujets et instance suprême de leur formation morale. S'inspirant aussi bien d'un court traité attribué à Platon intitulé *Testament de Platon sur l'éducation des jeunes* que d'un texte dû à Bryson, un néopythagoricien très peu connu, auteur d'un *Traité sur le gouvernement domestique*, les ouvrages d'Avicenne (*De la politique*), de Tûsî (*De l'éthique*) ou d'Ibn Al Jazzâr (*De la direction de la conduite des enfants et des soins qu'il faut leur appliquer*) compilent les avis des Anciens sur la question de l'éducation, tout en les enrichissant par des connaissances médicales provenant principalement de Galien et en les adaptant aux enseignements majeurs de la tradition arabo-musulmane. Ces textes n'attribuent pas à l'enfant ou à l'homme d'une manière générale une nature bonne ou mauvaise. Nous remarquons cependant qu'ils insistent, comme le note le texte attribué à Avicenne, sur le fait que les mauvais caractères s'emparent très vite du naturel des enfants. « Dès le sevrage, dit l'auteur, on doit commencer à éduquer l'enfant, à l'exercer aux vertus avant qu'il ne soit assailli par les mauvaises dispositions et surpris par les mœurs détestables. Ce sont, en effet, les mauvais caractères et les sentiments malveillants qui se présentent d'abord à l'enfant et s'il y succombe, il en sera constamment dominé, incapable de s'en défaire ou de s'en écarter »[34]. Cette présentation du travail de l'éducateur est d'une étonnante modernité, puisqu'elle est proche de ce que Rousseau apporte avec l'*Émile* par la méthode qu'il nomme « l'éducation négative » et qui consiste, d'après lui, « non à guérir les vices du cœur humain, puisqu'il n'y en a point naturellement, mais à les empêcher de naître, et à tenir exactement fermées les portes par lesquelles ils s'introduisent »[35]. Le texte d'Avicenne affirme à peu près la même chose, à savoir qu'il s'agit moins d'inculquer la vertu que d'empêcher le vice de naître : « Pour le bien de l'enfant, il faut que son père le mette à l'écart des comportements détestables et qu'il éloigne de lui les habitudes déshonorantes »[36] Quant à la méthode à utiliser en matière de discipline, le texte d'Avicenne confirme les principes dégagés par Al Jâhiz puisqu'il insiste sur les moyens contraires fondés sur l'espoir et la crainte, la bienveillance et la dureté, la douceur et le châtiment, l'éloge et le blâme. Même si ces vues restent fidèles aux idées formulées par les Grecs, et que si les qualités du maître obéissent, dans l'ensemble, aux critères qui prévalaient dans la Grèce ancienne pour le choix du *Paidagogos*, nous observons, toutefois, que le contenu de l'enseignement est proprement arabo-musulman. Il comporte, en effet, l'apprentissage du Coran, de l'alphabet, des belles poésies qui décrivent les qualités nobles, avec une préférence pour les mètres légers (comme le *rajaz*) et pour les rythmes qui s'impriment facilement dans la mémoire. Dès qu'il maîtrise le Coran et les bases de la langue, il est amené, ensuite, à choisir une formation qui sera adéquate à son naturel et à ses compétences. C'est le précepteur qui doit deviner les talents de l'enfant, ses penchants, et ses envies. Ce point est important dans la mesure où il tient compte des préférences de l'enfant d'un côté, et qu'il cherche, de l'autre, à éviter de perdre du temps dans le processus éducatif. Le texte d'Avicenne note un autre aspect important qui consiste à éduquer l'enfant par les autres enfants, plus que par le maître. Une situation où le précepteur donne des cours particuliers à l'élève est des plus ennuyantes, outre le fait qu'elle n'est pas très efficace sur le plan éducatif. Le fait de se trouver dans un groupe d'enfants permet à l'enfant de mieux apprendre et le rend plus réceptif à l'intériorisation des bonnes manières, par l'imitation et l'émulation. Par ailleurs, en donnant la parole aux enfants et en les laissant s'exprimer devant les autres, le maître favorise un apprentissage de nature horizontale puisqu'il émane des enfants et s'adresse à eux en même temps.

Ce point de vue qui défend la prise en compte du caractère de l'enfant est également exprimé par Ibn Khaldun qui reprend, au XIVe siècle les grands principes de l'éducation en Islam tout en décrivant ses différents contenus et en insistant particulièrement sur la notion de « malaka », qui joue un rôle déterminant d'habitus au niveau de l'apprentissage des sciences et des arts. D'après lui, pour atteindre le stade de la maîtrise d'une science, il faut passer idéalement par trois étapes au niveau de l'apprentissage : la première se limite à faire le tour de la discipline, la deuxième permet de réviser les points secondaires et de s'attaquer aux explications exhaustives, et la troisième consiste en une révision globale qui ne laisse aucun point incompris ou non traité. Par cette méthode, Ibn Khaldûn peut être considéré comme un adepte de la pédagogie progressive, et de l'enseignement graduel des sciences. « Quand un étudiant a acquis un habitus dans une science quelconque, cela le rend apte à recevoir le reste, et il est plein d'ardeur

pour en savoir davantage et aller plus loin. C'est ainsi qu'il parvient à une maîtrise totale de la science. Mais si on le jette dans la confusion, il deviendra incapable de comprendre, sera découragé d'apprendre et se détournera de la science et de l'enseignement »[37]. Nous voyons à travers ce texte que le but d'Ibn Khaldun est de ne pas fatiguer l'apprenant par des raisonnements qu'il serait incapable d'assimiler sans les propédeutiques et sans passer aussi par des exemples sensibles qui lui faciliteraient petit à petit l'accès aux aspects abstraits de la discipline[38].

Même si le mot d'*adab* continue de renvoyer à la formation générale de l'homme, nous remarquons qu'il commence, avec Ibn Khaldun, à se colorer de la signification moderne qu'il aura à partir du XIXe siècle, lorsque les peuples d'Orient seront amenés à choisir un terme pour rendre ce que les Occidentaux entendent par le mot français « littérature » et ses équivalents dans les autres langues européennes. En effet, les principes éducatifs énoncés par Ibn Khaldun ont plus recours au terme de « talîm » (apprentissage, enseignement) qui sera associé à l'époque contemporaine au mot « tarbiya » (éducation). L'*adab* est déjà pour lui limité à la prose et à la poésie, aux morceaux d'anthologie qu'il faut apprendre par cœur afin d'exceller dans l'art d'écrire. Les œuvres des fondateurs de l'*adab* ancien comme Ibn Qutayba ou bien Al Jâhiz ne sont plus perçues comme des sommes visant à la formation globale de l'homme, mais simplement en tant qu'ouvrages de *littérature*[39].

---

1 **Hunayn ibn Ishâq,** *Âdâb al-falâsifa,* **Koweït, ALECSO, 1985.**

2 **Voir cette définition dans Ibn Khaldun,** *Al Muqaddima,* **Beyrouth, Dâr al-jîl, sans date, p. 612.**

3 **Voir sur cette question l'ouvrage fondamental d'Ibn Qutayba,***Fadl al-arab wa l-tanbîh lâ ulûmihâ*, **Abu Dhabi, Al-Majma al-thaqâfî, 1998. L'ouvrage est également connu sous le titre de** *Kitâb al-arab fi l-radd alâ l-shuûbiyya*, **(***Le Livre des Arabes sur la réfutation des Shuûbites***).**

4 **Ibn Khaldun,** *Al Muqaddima*, **trad. franç. A. Cheddadi dans** *Le Livre des Exemples*, **Paris, Gallimard, 2002, p. 1103.**

5 **Kant,** *Réflexions sur l'éducation*, **trad. franç. A. Philonenko, Paris, Vrin, 2000, p. 106.**

6 **Al Zabîdî,** *Taj al-'arûs*, **cité dans C-A. Nallino,** *La Littérature arabe, des origines à l'époque de la dynastie umeyyade*, **Paris, Maisonneuve, 1950, p. 8.**

7 **Pour louer le style d'un auteur, les lettrés de l'époque médiévale le comparaient à celui d'Ibn Al Muqaffa', et notamment à un court texte nommé** *al-Durra al-yatîma*, **la** *Perle rare*, **souvent confondu avec** *al-Adab al-kabîr*, **même s'il ne s'agit pas du même texte.**

8 **Ibn Al Muqaffa,** *al-Adab al-sahgîr wa l-adab al-kabîr*, **Dâr al-Maârif li l-tibâa wa l-nashr, Sousse, 1991, p. 6.**

9 **Al Marzûqî,** *Sharh Diwân al-hamâsa*, **Beyrouth, Dâr al-jîl, 1991, tome 2, p. 1146.**

10 **Le chapitre dans lequel ce vers est cité s'intitule « kitâb al-adab » et contient toutes les poésies décrivant le code éthique des Arabes et présentant des réflexions sur la générosité, l'amitié, l'honneur, la virilité, le courage, le secours des proches, le sacrifice de soi pour une cause noble, etc.**

11 **Voir cette maxime dans Al Jâhiz,** *Risâlat al-maâd wa-l maâsh*, **(***De la vie future et de la vie terrestre***), dans** *Rasâil Al Jâhiz*, **t.1, Beyrouth, Dâr al-jîl, 1991, p. 112.**

12 **Sâlih Ibn Janâh,** *Kitâb al-adab wa l-murûa*, **dans M. Kurd-Ali,** *Rasâil al-bulaghâ*, **Le Caire, Dâr al-kutub al-arabiyya al-kubrâ, 1913, p. 302.**

13 **Sâlih Ibn Janâh,** *Kitâb al-adab wa l-murûa, op. cit.,* **p. 302.**

14 **Sur la** *paideia*, **voir la thèse classique de W. Jaeger,** *Paideia. La formation de l'homme grec*, **Paris, Gallimard, 1988.**

15 **Al Jâhiz,** *Risâlat al-maâd wa-l maâsh, op. cit.*, **p. 95.**

16 **Ibid**., **p. 96.**

17 **Ibn Al Muqaffa,** *Kalîla wa Dimna*, **Beyrouth, Maktabat lubnân, 1991, p.150. Cette édition contient des variantes textuelles qui la différencient de l'édition utilisée par A. Miquel pour la traduction française de ce texte. Pour le passage correspondant à cette dernière édition, voir Ibn Al Muqaffa,** *Le Livre de Kalila et Dimna*, **Paris, Klincksieck, 1980, p. 96.**

18 **Al Mâwardî,** *Adab al-dunyâ wa l-dîn*, **Damas-Beyrouth, Dâr Ibn Ka thîr, 2002, p. 16-24.**

19 **Sâlih Ibn Janâh,** *Kitâb al-adab wa l-murûa, op. cit.*, **p. 306.**

20 **Ibn Al Muqaffa,** *Al-Adab al-saghîr, op. cit.*, **p. 5.**

21 **Ce point de vue est soutenu par C. Pellat dans son article « Adab », publié dans J-E. Bencheikh,** *Dictionnaire de littératures de langue arabe et maghrébine francophone*, **Paris, PUF, Quadrige, 2000, p. 13.**

22 **Al Mâwardî,** *Adab al-dunyâ wa l-dîn, op. cit.*, **p. 366.**

23 **Ibn Al Muqaffa',** *Al-Adab al-kabîr*, **traduit par J. Tardy dans « Traduction d'***Al-Adab al-Kabîr* **d'Ibn Al Muqaffa' »,** *Annales islamologiques*, **27, 1993, p. 185. Nous avons supprimé de la citation les mots entre parenthèses présents dans l'article cité.**

24 **Al Fârâbî,** *Risalat fi l-aql*, **éditée par M. Bouyges, Beyrouth, Imprimerie catholique, 1938, p. 10-11.**

25 **Ibid**., **p. 4.**

26 **Le titre complet de l'Épître est** *De la vie future et de la vie terrestre en matière de conduite (adab), de gouvernement des hommes et de leur commerce*. **Elle est également connue sous le titre de** *Kitâbal-âdâb* **(le** *Livre des règles de conduite***), comme le mentionne T. Al Hajrî dans** *Majmû rasâil Al Jâhiz*, Beyrouth, **Dâr al-nahda al-arabiyya, 1983, p. 114.**

27 **Ibid**., **p. 103.**

28 **Ibid**., **p. 104.**

29 **Ibid**., **p. 105.**

30 **Aristote,** *Éthique à Nicomaque*, **Livre X, 1172a 21, traduit par J. Defradas, Paris Pocket, 1992.**

31 **Al Jâhiz,** *Risâlat al-maâd wa-l maâsh, op. cit.*, **p. 99.**

32 **T. Hobbes,** *Léviathan*, **traduit par F. Tricaud, Paris, Dalloz, 1999,chapitre XVIII, p. 340.**

33 **Al Mâwardî,** *Adab al-dunyâ wa l-dîn, op. cit.*, **p. 367.**

34 **Ibn Sîna,** *De la politique* **traduit par Y. Seddik dans Bryson, Ibn Sîna,** *Penser l'Economique*, **Tunis, Édition Média Com, 1995, p. 49.**

35 *Rousseau juge de Jean-jacques*, **Ier dialogue, p. 687.**

36 **Avicenne,** *De la politique*, *op. cit.*, **p. 49.**

37 **Ibn Khaldun,** *Al Muqaddima, VI*, *op. cit.*, **p. 1069.**

38 **Ibid**., **p. 1068.**

39 **Ibid., 1103-1104.**



Vase à deux anses, Espagne, fin XIVe début XVe siècle © IMA.

CULTURE, CIVILISATION ET PHILOSOPHIE

IL Y A UNE IMAGE TRONQUÉE DE L'EUROPE QUI N'AURAIT UNE DETTE QU'À L'ÉGARD DE LA GRÈCE ET DE LA ROME ANTIQUE, ALORS QUE LA PART PRISE PAR LA CIVILISATION ARABO-MUSULMANE EST GRANDE.
QUE CE SOIT PAR LES ÉCHANGES MÉDITERRANÉENS OU PAR LES TRADUCTIONS DU SAVOIR MÉDIÉVAL CAPITALISÉ PAR LES ARABES, LA CIVILISATION ARABO-MUSULMANE A ÉTÉ ET RESTE ENCORE AUJOURD'HUI POUR L'EUROPE UN CHAMP DE PRÉSENCE.
EN PRENANT COMME EXEMPLE LÉON L'AFRICAIN AU XVIe SIÈCLE, ON PEUT MESURER LA TRANSFORMATION DE LA VISION DU MONDE À LAQUELLE A PARTICIPÉ LE SAVOIR ARABE : UNE NOUVELLE COSMOGRAPHIE, UNE NOUVELLE CONFIGURATION DU MONDE EST MISE EN ŒUVRE PAR CE SAVANT À LA FRONTIÈRE DE PLUSIEURS CULTURES ET À LA VIE RICHE EN CONVERSIONS RELIGIEUSES.
AU XVIIIe SIÈCLE, L'EUROPE REDÉCOUVRE L'ISLAM ET LE MET AU GOÛT DU JOUR MÊME SI CELA S'ACCOMPAGNE DE PLUS DE JUGEMENTS QUE D'OBSERVATIONS.

AFRIQUE-EUROPE, ORIENT-OCCIDENT

Du point de vue des historiens, il importe de faire la genèse de « l'image tronquée de l'Europe, décrite comme une région farouchement attachée au maintien de ses frontières et comme une culture se réclamant d'une part de la Grèce et de la Rome antiques, et d'autre part du christianisme » note Jack Goody. Il ajoute ceci, dans une comparaison éclairante avec la constitution des pays africains : « Par cette vision exclusive de son histoire et de sa géographie, la « vieille Europe » n'est pas très différente des jeunes nations d'Afrique, par exemple, qui en accédant à l'indépendance ont vu leurs frontières tracées en dépit du bon sens et se sont mises à écrire leur propre histoire et leur propre géographie pour se définir et trouver une légitimité »[1]. Il est intéressant de mettre en perspective ce sens aigu des frontières avec la manière dont l'Orient a entretenu « une vision beaucoup plus floue des frontières entre les continents »[2]. Et, comme le note Gilles Veinstein, il était très difficile pour les Ottomans de penser la frontière de l'Empire turc en raison des nombreux contrats passés avec les pays limitrophes comme la Pologne, la Crimée, ou encore le Yémen et l'Égypte.

Dans la période récente, le conflit distributif qui fait que cette région du monde concentre les problèmes endémiques du VIH/Sida et le problème de l'accès à la santé par la mise sur le marché des médicaments génériques, exige une appréhension politique globale, relevant du droit international pour éviter de faire de l'Afrique une région à part, et de contribuer par le concept à une exclusion qui est déjà de fait.

Les expériences récentes de conquête démocratique comme la fin de l'apartheid en Afrique du Sud[3] ont donné lieu à ce que G. Tarde appelle imitation par assimilation juridique : de nombreux pays, à l'instar de la Commission « Vérité et Réconciliation », veulent mettre fin aux divisions du passé en instaurant des espaces de parole et d'appropriation d'un passé longtemps « brûlé », occulté. « Brûler son passé » est l'expression utilisée par les jeunes gens clandestins qui s'embarquent dans les bateaux de la mort et s'échouent sur les bords de l'Europe. Quel destin pour ces clandestins ? Comment l'Europe peut-elle penser ses frontières dès lors qu'elle vise à construire un espace commun sur la base de l'exclusion des candidats à l'émigration ?

Certes, dans le cadre du système européen des droits de l'homme, on reconnaît de plus en plus un principe de variabilité et d'interaction qui se traduit par des protocoles additionnels et par une possibilité nationale d'appréciation qui donne aux États membres une marge de manœuvre, aussi bien dans ces questions liées à l'émigration, à l'exil et aux réfugiés, que dans les questions de bioéthique : le commencement et la fin de vie ne donnent lieu à aucun consensus entre les États. Cependant, le préambule de la Convention européenne des droits de l'homme souligne que le but du Conseil de l'Europe est de resserrer les liens entre les pays. La Convention apparaît comme un instrument « vivant » à interpréter à la lumière de la vie actuelle. Il s'agit de dépasser le formalisme du droit interne, et d'étendre l'application à des cas non prévus à l'origine. Instrument vivant qu'on retrouve dans l'article 29/7 de la Charte africaine : préservation et développement des cultures seulement si elles sont positives, autrement dit les cultures africaines doivent inciter à critiquer les châtiments corporels et mutilations imposées aux femmes, cultures qui doivent donc évoluer : il y a ainsi un développement progressif des droits de l'homme pour éviter que les pays européens comme les pays africains ne « nationalisent l'inhumain »[4] ou n'opèrent une dilatation de l'ennemi sur la base d'un nationalisme ou d'une hégémonie quelconque. L'expérience de la Cour internationale de justice dans les cas du Rwanda et de l'ex-Yougoslavie mérite toute notre attention.



L'auteur

Ali Benmakhlouf est professeur des universités. Il enseigne la philosophie à l'université de Nice. Il est membre du Comité consultatif national d'éthique (France) et président du Comité consultatif de déontologie et d'éthique de l'Institut de recherche pour le développement (IRD). Membre de l'Institut international de philosophie et de la société française de philosophie, il a rédigé de nombreux ouvrages en histoire et philosophie de la logique. Traducteur et spécialiste d'Averroès (Ibn Roshd), il a consacré des ouvrages et des articles à la philosophie médiévale arabe. Il dirige une collection « Philosophies » aux Presses universitaires de France et une collection « Débats philosophiques » aux éditions Le Fennec à Casablanca (Maroc). Ses ouvrages principaux: *Bertrand Russell* (Belles lettres, 2004), *Gottlob Frege, logicien philosophe* (PUF, 1997), *Bertrand Russell, l'atomisme logique* (PUF, 1996), *Montaigne* (Belles lettres, 2008), *Averroès* (Belles lettres, 2000), *Al Fârâbî, philosophie à Bagdad au Xe siècle* (Seuil, 2007).

UN NOUVEAU SAVOIR EUROPÉEN SUR L'AFRIQUE MUSULMANE : LA COSMOGRAPHIE DE HASSAN AL WAZZAN DIT LÉON L'AFRICAIN

Durant ces dernières années, Oumelbanine Zhiri, professeur à l'université de San Diego en Californie, a consacré deux ouvrages remarquables[5] sur Léon l'Africain et a contribué dans une large mesure à faire connaître cette figure qui est d'abord un personnage historique avant d'être un personnage de roman[6].

Léon L'Africain, après avoir parcouru l'Afrique, notamment l'Afrique du Nord, se retrouve en Europe, en position de la décrire en mobilisant les éléments de sa mémoire qui lui tient lieu de bibliothèque. Se refusant à décrire les pays où il n'a pas été, Léon a donné ainsi le privilège à l'Afrique blanche et musulmane où il a beaucoup voyagé. Son texte, « à mi-chemin entre une œuvre de géographie descriptive et un récit de voyage »[7] est donc autant une oeuvre de cosmographie, qu'un témoignage. Réalisant des missions diplomatiques pour le roi de Fès un peu partout en Afrique et au Proche-Orient, il a donc été, avant sa capture en 1518[8], un acteur historique qui a voulu mêler aux récits d'événements et de conflits - lesquels étaient parfois contemporains de ses missions - des appréciations personnelles qui rendent difficile la détermination du genre de son ouvrage mais d'autant plus agréable la lecture de la *Description d'Afrique* : « où les livres lui font défaut quand il décrit la terre, les peuples et le passé de l'Afrique, il doit compter sur sa mémoire des hommes et des paysages des hommes qu'il a vus, des événements qu'il a vécus, et non seulement des textes qu'il a lus »[9]. Léon l'Africain termine la rédaction de son ouvrage en 1526.

Ramusio, l'éditeur de la *Description d'Afrique* considère que l'on ne peut plus se contenter des tables de Ptolémée pour rendre compte de l'Afrique; le travail de Léon doit être pris en considération: « La raison qui m'a fait prendre volontiers tant de peine à ce travail, c'est la constatation que j'ai faite en examinant les tables de la géographie de Ptolémée. Celles qui décrivent l'Afrique et les Indes sont très imparfaites au regard de la grande connaissance que l'on a aujourd'hui de cette région »[10].

La *Description de l'Afrique* n'a pas été exploitée simplement comme un savoir géographique, « *La Description* a fait entrer l'Afrique dans l'horizon culturel européen, non pas simplement dans le domaine de la géographie, mais dans la littérature en général, savante ou plus légère »[11]. C'est ainsi que les descriptions de Léon ont intéressé aussi bien les historiens des plantes que des langues, les gens curieux des pratiques magiques aussi bien que les alchimistes. De ce point de vue là, l'œuvre de Léon a participé pleinement de cette « ontologie magique » de la Renaissance dont Alexandre Koyré parle dans *Études d'histoire de la pensée scientifique*[12], ontologie dont l'esprit est, une pleine « curiosité pour les faits, pour la richesse du monde, pour la variété et la multiplicité des choses. Partout où une collection de faits et une accumulation du savoir suffisent, partout où *l'on n'a pas besoin de théorie*, le XVIe siècle a produit des choses merveilleuses »[13]. Ne pas avoir besoin de théorie, signifie aussi aborder l'esprit magique autrement que par le biais des erreurs. Faire apparaître les conceptions magiques et religieuses des hommes comme des erreurs c'est bien céder à un besoin de théorisation qui explique avec beaucoup d'incertitude là où la mise en connexion des faits, leur description pourrait suffire. Wittgenstein a lu le *Rameau d'or* de J.G. Frazer, ouvrage d'anthropologie sur les hommes primitifs, et critique sévèrement le besoin d'explication de Frazer qui l'a totalement fourvoyé dans l'analyse des pratiques magiques : « je crois que la recherche même d'une explication est déjà un échec, car il suffit de rassembler correctement ce que l'on sait, sans rien y ajouter, et la satisfaction que l'explication était supposée apporter se produit d'elle-même »[14]. On peut effectivement dire que « comparée à l'impression que fait sur nous ce que l'on décrit, l'explication est trop incertaine »[15]. Ce à quoi, nous devons être vigilants c'est d'éviter de produire des explications qui soient des mythologies plus grossières que ce dont elles sont censées rendre compte : « [Les] explications des usages primitifs sont bien plus grossières que le sens de ces usages mêmes »[16]. Une magie doit être

comparée à une autre magie et non à la science. De plus, une personne versée dans la pratique rituelle peut tout aussi bien se montrer experte en agriculture et en métallurgie. Léon l'Africain fait une description minutieuse de l'Afrique, cela ne l'empêche pas d'aller se recueillir sur la tombe de Moulay Bou 'Azza afin de lui demander protection : « Mon père m'emmenait avec lui en pèlerinage à cette tombe. Quand j'ai été un homme fait, j'y suis allé quelquefois pour accomplir les vœux que j'avais formés lorsque je me suis trouvé en péril à cause des lions »[17]. Le rapport à la mort est un bon exemple d'un rapport à la fois magique et rationnel à la réalité : le même Léon qui demande protection au saint des Berbères, construit toute une méditation rationnelle sur la mort à partir d'un relevé précis des inscriptions qui se trouvent sur les tablettes de marbre au cimetière de Fès : « sur ces plaques, on grave des vers exprimant une consolation pour ce passage de vie à trépas, si dur et si amer. Au-dessous, on mentionne le nom du décédé et celui de son ascendance, ainsi que le jour et l'année de sa mort. J'ai pris grand soin de recueillir toutes les épitaphes que j'ai vues non seulement à Fès, mais dans toute la Berbérie, et je les ai réunies dans un petit volume dont j'ai fait cadeau au frère du roi qui règne aujourd'hui, lors de la mort de leur père, le vieux roi. Parmi tous ces vers, certains sont susceptibles de relever le courage des gens et de les consoler de leur deuil, d'autres au contraire augmentent la mélancolie et la tristesse. Mais il faut supporter l'une et l'autre avec patience »[18].

Alexandre Koyré ne pense pas que la rupture de la Renaissance avec le Moyen-Âge se soit traduite par l'émergence d'un esprit critique et par le recul de l'esprit magique. Il pense bien plutôt que c'est à la Renaissance que la sorcellerie et la magie se sont le plus répandues, bien plus que dans la période précédente. En retenant et en amplifiant les nombreuses anecdotes sur la sorcellerie à Fès, présentes dans la *DA*, les lecteurs de cet ouvrage participent bien de cet esprit magique dont nous parle A. Koyré. Plus même, cet esprit magique se donnait pour la science à l'époque. Paracelse, contemporain de Léon, croyait comme beaucoup à son époque « aussi bien à la transmutation des métaux qu'à l'influence des astres »[19].

La description que Léon a faite de l'Afrique a d'abord servi à des montages de cas intéressants, dans la droite ligne d'une méthode comparatiste qui s'en tient aux phénomènes et à leur mise en relation, sans saut métaphysique quelconque. Décrire sans théoriser, sans généraliser, sans rechercher une explication systématique. Décrire sans trop déduire. Bodin, Montaigne, reprennent non seulement des exemples de Léon, mais leur scepticisme leur fait aussi adopter cette prudence épistémique de la description : quand Montaigne parle du roi Abd El Malik, il salue en lui un « héros stoïcien » [20] car ce roi a su vivre sa mort au naturel, mais cela s'apparente plus à un montage de cas qu'à l'inscription de l'exemple dans une construction théorique.

Quand Jean Bodin salue en Léon l'Africain celui qui a « découvert l'Afrique ensevelie depuis mille ans dans une triste barbarie et dans l'oubli des autres hommes, à l'avoir révélé à la conscience universelle »[21], il tient à inscrire sa lecture dans le droit sillage de ceux qui, à l'instar de Machiavel, entendent rompre avec l'idéal platonicien du devoir-être des cités pour *décrire* la chose politique telle qu'elle est, dans ses violences notamment, car c'est bien la violence qui est à l'origine des républiques même si elle s'efface par la suite devant la nécessité de construire, *via* un accord et un consentement entre dirigeants et dirigés, une légitimité politique. L'exemple des violences du roi de Tombouctou, repris de Léon[22], montre que la *DA* fournit désormais le matériau pour penser l'origine des États. La thèse philosophique de Bodin se trouve d'autant plus accréditée que la méthode comparatiste ou ce qu'on pourrait appeler le montage de cas, fournit l'horizon universel sans lequel il lui serait difficile de prétendre à une quelconque validité. Mais cette universalité n'est pas celle d'un universel abstrait, d'un esprit à la conquête du monde, ce n'est pas celle des constructions théoriques à la manière hégélienne, c'est celle qui est donnée à lire dans les confrontations entre des réalités d'abord analysées et décrites dans leur diversité.

La méthode comparatiste permet de jeter un regard autre sur la nature enfin soustraite à toute forme d'exotisme, car l'exotisme n'est en réalité rien d'autre qu'une façon de naturaliser les cultures autres que la sienne. L'accumulation des exemples sur un grand nombre de sujets participe de cette volonté de donner des assises irréfutables à la diversité du monde. Montaigne disait bien : « j'ajoute, je ne corrige pas ». Ce n'est ni le sensationnel, ni l'exceptionnel que l'on retient à la lecture de Léon l'Africain, mais la description d'un continent qui en vaut bien un autre.

Décrire c'est relier, se saisir d'un objet de comparaison comme d'un étalon, « au lieu d'en faire un préjugé auquel tout doit se conformer »[23]. Certes, s'arrêter à la description peut donner l'impression qu'on ne va pas jusqu'au bout de la recherche, recherche qu'on considère n'être atteinte que par l'explication, mais le deuil fait de l'explication n'est-il pas en même temps le deuil fait de toutes les systématisations dont on sait qu'elles dégénèrent vite en préjugés. Il n'est pas sûr que la description ne soit que le degré zéro de l'explication, ou sa forme dégénérée. Si la claire voix de Léon l'Africain s'entend encore jusqu'à nous, c'est bien par sa vertu descriptive. Décrire les faits, leur faire justice c'est éviter la soif de généralité qui s'empare de nos explications. Mais décrire ne signifie pas renoncer pour autant à une vision synoptique, simplement une telle vision ne se donne pas comme une abstraction ou une généralité, elle est plutôt une façon de « voir les connexions »[24], une façon de comprendre. Le génie de Darwin est dans la vision synoptique et la méthode analogique, il n'est pas dans l'explication de la transformation des espèces, mais dans l'établissement du fait de cette transformation par méthode comparée de l'embryologie, de la paléontologie et de l'observation des plantes.

Jusqu'au XIXe siècle, l'ouvrage de Léon l'Africain a servi à « dresser les plans de toutes les explorations et de toutes les conquêtes européennes »[25]. En faisant accéder l'Europe à une connaissance de l'Afrique, Léon a donné aussi au continent qui l'a adopté le moyen d'agir sur celui qui l'a vu naître.

Rubrique rédigée par Jacques Nicolaus

Autres époques, Autres lieux

La mappemonde du Beatus de Saint-Sever[1]

Le fond de certaines mappemondes médiévales révèle suffisamment d'éléments qui, analysés, permettent de comprendre une vision du monde et de l'espace au Moyen-Âge en Occident. Les cartes médiévales tirent leur origine de la réorganisation de l'Empire romain qui eu lieu au IVe siècle sous Dioclétien. Le triomphe de l'Église chrétienne qui suivit va donner une tonalité religieuse aux données des géographes qui vont opérer une synthèse entre les données bibliques, les récits de voyage et les légendes.
L'Europe latine divise l'œkoumène en trois parties : Asie, Europe et Afrique qui correspond à l'histoire du peuplement du monde, selon la Bible, par Sem, Cham et Japhet. *[« Les fils de Noé qui sortirent de l'arche étaient Sem, Cham et Japhet ; et Cham était père de Chanaan. Ces trois sont de Noé, et c'est par eux que fut peuplée toute la terre » Genèse, 9, 19].*

Comme la plupart des cartes médiévales, la mappemonde du Beatus de Saint-Sever a un sens religieux : le Paradis est placé à l'extrême est[2], c'est-à-dire en haut de la carte, le Nord est à gauche, le Sud à droite. Jérusalem n'est pas encore située exactement au centre du monde comme cela se fera après 1100 et jusqu'au XVe siècle, selon les recommandations de saint Jérôme *« Ainsi parle le seigneur Yahvé ; c'est là cette Jérusalem que j'avais placée au milieu des nations, avec de vastes contrées autour d'elle » (Ezéchiel, 5, 5).*

Cette carte a été exécutée pour illustrer le partage du monde entre les apôtres pour l'évangéliser.

La Terre sainte occupe naturellement une large place. Les terres évoquées dans la Bible (Moyen-Orient, Égypte) représentent près d'un quart des terres. C'est la représentation mentale du monde qui prime ici.

L'Asie correspond à l'espace parcouru par Alexandre le Grand. Au-delà de la Mésopotamie, les représentations sont sommaires, c'est un espace inconnu des Européens sinon par des récits plus ou moins fiables.

L'Afrique est limitée par la mer Rouge (qui correspond en fait à l'océan Indien) et l'Océan. Enfin, une très grande Europe évoque la table de Peutinger réalisée à l'époque du Bas-Empire. La France est particulièrement représentée, c'est la plus ancienne dessinée dans le pays. La toponymie adoptée est en grande partie celle utilisée par Grégoire de Tours.

La Méditerranée est placée au centre ; y sont figurées les grandes îles par des formes arrondies et simplifiées.

Les fleuves, dont la largeur est amplifiée, ont des cours Nord-Sud ou Sud-Nord. Ce sont les principales voies de communication de l'époque et servent aussi de frontières. Les itinéraires des fleuves sont mal connus ; le Tigre et l'Euphrate traversent l'Arabie, le Nil prend sa source dans l'Atlas[3].

Les légendes et explications sont nombreuses en Asie et en Afrique, moins les connaissances sûres sont nombreuses, plus les récits basés sur l'histoire et les légendes sont développés. Les richesses de l'Asie y sont soulignées. Au-delà de la mer Rouge est figuré un continent inconnu *« quarta pars trans Oceanum interior »* soumis au feu du soleil. Le texte provient de l'œuvre d'Isidore de Séville.

Cette vision du monde a perduré jusqu'aux grandes explorations qui débutent au XVe siècle. La géographie de Ptolémée déjà connue des Arabes mais ignorée en Occident durant le Moyen-Âge est introduite dans le cercle des savants florentins et Jacopo d'Angelo en propose une première version latine. Puis les nécessités de la navigation exigeront des cartes plus réalistes accomplies avec des instruments de mesure qui se perfectionneront alors sans cesse.

Catalogue de l'exposition à la découverte de la Terre – Bibliothèque Nationale de France – 1979.

[1] Manuscrit abondamment décoré réalisé à l'abbaye de Saint-Sever en Gascogne pour l'abbé Grégoire Muntaner (1028-1072). Le manuscrit est sans doute antérieur à 1060. La proximité de l'Espagne inspire le manuscrit (motifs issus de l'art arabe, richesse des coloris…)
[2] Isidore de Séville (v.570-636) dans *Étymologies (XIV, 3, 11)* place le Paradis en Extrême-Orient.
[3] Les sources du Nil ne seront reconnues par les Européens qu'au XIXe siècle.

Rubrique rédigée par Khaled Roumo



Clés de lecture

> *Comment le développement des droits de l'homme peut-il constituer un barrage contre la rationalisation de « l'inhumain ».*

> *Que doit la Renaissance à Léon l'Africain, savant de culture arabo-musulmane, dans sa découverte de l'Afrique ?*

> *Que penser, dans le contexte, du principe relatif à la découverte d'autres cultures : « la recherche même d'une explication est déjà un échec ».*

> *Cerner la part du « rationnel » et du « magique » dans notre approche d'une culture.*

> *Que pensez-vous, dans ce sens, du principe « décrire sans trop déduire ».*

> *Quelles sont, d'après l'auteur, les vertus de « la méthode comparatiste » dans l'étude des cultures ?*

> *Qu'est-ce que « l'exotisme » ?*

> *Que pensez-vous de l'humaniste Bodin qui trouve que la violence est à « l'origine des Républiques ».*

> *Pourquoi privilégier la « vision synoptique » de la « méthode analogique » dans l'étude des cultures ?*

> *Comment se fabriquent les préjugés culturels même par de grands auteurs (Montaigne, Rousseau, Pascal, Leibniz…) et à quoi servent-ils ?*

> *Comment le génie d'un grand auteur et son ignorance d'une culture peuvent-ils générer des « énormités » préjudiciables à la rencontre des cultures (Pascal dissertant sur Mahomet) ?*

> *Quelles sont les vertus que dénie Montaigne à l'Islam et celles qu'il lui trouve ?*

> *Qu'est-ce que le fatum ou la « destinée à la turque » selon Leibniz ?*

> *Que trouve Rousseau de positif en politique au « stupide musulman » ?*

L'ISLAM AU MIROIR DE LA PHILOSOPHIE, LA RENAISSANCE ET LES LUMIÈRES

Le savoir

D'où Montaigne et Pascal tiennent-ils le prophète Mohammed pour un homme qui interdit à ses fidèles de lire ? Montaigne ne donne pas sa source, et Pascal a peut-être comme source Montaigne lui-même, comme souvent dans les *Pensées*. Rousseau nous met peut-être sur la piste quand il dit que les « mahométans prétendent trouver toutes les sciences dans l'Alcoran »[26]. Restent qu'aucun de ces trois philosophes ne fait un même usage de cet adage douteux. Le contexte où Montaigne rapporte cela est un contexte où le salut des ignorants est glorifié : « Comme la vie se rend par la simplicité plus plaisante, elle s'en rend aussi plus innocente et meilleure »[27]. Sont cités comme témoins de ce propos : Saint-Paul, Mahomet, mais surtout Lycurgue : « je ne m'arrête ni à Valens ennemi déclaré de la science et des lettres, ni à Licinius, tous deux empereurs romains, qui les nommaient le venin et la peste de tout état politique ; ni à Mahomet, qui, comme j'ai entendu interdit la science à ses hommes ; mais l'exemple de ce grand Lycurgue… »[28]. C'est donc en bonne part que Mahomet est cité, il aurait vu le danger d'une corruption de ses fidèles par la connaissance. Rousseau reprendra la thématique de la corruption des mœurs par le développement des sciences et des arts, mais alors, cette fois-ci, « le stupide musulman » est celui qui a contribué à faire renaître les sciences et les arts, ce n'est pas celui qui s'est abstenu de lire, au contraire. La Renaissance italienne, et avant elle l'université parisienne, doivent tout à la transmission de la culture par les arabo-musulmans et voilà renaître « l'éternel fléau des lettres »[29] à Constantinople, ville à laquelle on doit les lumières et leur cortège de vices : « Tout ce que la débauche et la corruption ont de plus honteux ; les trahisons, les assassinats et les poisons de plus noir ; le concours de tous les crimes de plus atroce ; voilà ce qui forme le tissu de l'histoire de Constantinople ; voilà la source pure d'où nous sont émanées les lumières dont notre siècle se glorifie »[30]. Enfin, Pascal fait jouer encore tout autrement la référence que l'on trouve chez Montaigne : il ne s'agit plus de saluer la simplicité de ceux qui se détournent des lettres, mais de saluer le mérite de la religion chrétienne qui porte à lire, contrairement à la profession de Mahomet : « différence entre J.-C. et Mahomet. Mahomet non prédit, J.-C. prédit. Mahomet en tuant, J.-C. en faisant tuer les siens. Mahomet en défendant de lire, les apôtres en ordonnant de lire. Enfin, cela est si contraire que si Mahomet a pris la voie de réussir humainement, J.-C. a pris celle de périr humainement » (209-599,p.529). Ce parallèle mené selon des oppositions nettes entre J.-C. et Mahomet donne à Mahomet la jouissance du siècle et à J.-C. celle de l'autre monde, le seul véritable selon Pascal.

La religion

Mahomet est de plain-pied avec la misère de l'homme, comment peut-il être un prophète de Dieu. Pascal mène de nombreux parallèles entre Moïse et J.-C., tous deux considérés comme prophètes. À aucun moment, Mohammed, dit « Mahomet » à la turque, n'est considéré comme un messager de Dieu. Il est « non prédit », c'est-à-dire non annoncé, non inspiré, les raisons qu'il présente n'ont que « leur propre force »[31], autant dire que c'est un rhéteur qui demande qu'on le croie : « Que dit-il donc ? Qu'il faut le croire ». La religion dont il est porteur est donc sans « autorité » divine ; sans tradition des mystères, sans morale et sans félicité. Se donner à soi-même ses lois et en braver « les plus justes et les plus saintes » est un fait distinctif des « soldats de Mahomet », que Pascal n'hésite pas à associer aux « voleurs », aux « hérétiques » et aux « logiciens ». Sganarelle dans le *Don Juan* de Molière ne dira pas autre chose de son maître qui semble aussi ne reconnaître de loi (religieuse) que celle qu'il se donne. Don Juan est décrit par son serviteur comme : « un enragé, un chien un diable, un Turc, un hérétique, qui ne croit ni Ciel ni Enfer » (acte I, scène I). Le qualificatif de « Turc » est encadré par celui de « diable » et « d'hérétique ». Cela aide à camper ce personnage, du reste très logicien puisqu'il croit que deux et deux sont quatre.

Un tel anathème sur la religion « mahométane » qui n'est jamais désignée comme « musulmane », ne se retrouve pas du tout chez Montaigne alors même que les deux philosophes français ont souvent recours aux mêmes exemples. Mais ils n'en font pas le même usage. Prenons l'exemple du paradis des musulmans, pour Pascal, c'est là la signature claire que Mahomet n'est pas prophète de Dieu. Comment le serait-il s'il nous promet de transporter dans l'autre monde toutes les misères de notre sensibilité ? Par ces « clartés ridicules », il se juge lui-même. Et se condamne. Pour Montaigne, Mahomet décrivant son « paradis tapissé, paré d'or et de pierreries, peuplé de grâces d'excellente beauté, de vins et de vivres singuliers » ne parle pas « à certes ». C'est pour se moquer. Entendez : c'est pour mieux s'ajuster à son public qui peut sans difficulté se représenter toutes ces richesses terrestres, non pour dire qu'on les retrouve ailleurs. Il fait comme Platon décrivant « le verger de Pluton et les commodités ou peines corporelles qui nous attendent ». C'est pour rire. Il ne faut pas faire une lecture littérale. Comment le pourrait-on un instant quand on sait que Platon, mais on pourrait ajouter Mahomet tout aussi bien, est le prototype même du philosophe aux « conceptions célestes ». Tous deux, Platon comme Mahomet, savent en vérité que « tout contentement des mortels est mortel »[32].

Les vertus publiques

Il est à noter que Montaigne ne cite les Turcs et plus généralement les musulmans que pour les vertus publiques et non pour les privées. Un siècle plus tard, Corneille intitulera sa pièce *le Cid* à partir du nom que les Maures vaincus ont donné à Rodrigue. Don Fernand reconnaît sa « force trop petite » pour récompenser Rodrigue : « Mais deux rois tes captifs feront ta récompense/ ils t'ont nommé tous deux Leur Cid en ma présence/ Puisque Cid en leur langue est autant que seigneur/Je ne t'envierai pas ce beau titre d'honneur/ » (*Le Cid*, acte IV, scène III). La reconnaissance dont bénéficie Rodrigue ici, non seulement joue un rôle essentiel comme ressort dramatique en vidant de sa substance la demande privée de vengeance de Chimène, mais encore elle touche à l'universel en prenant paradoxalement un nom étranger : si le vaincu donne le nom d'honneur, celui-ci ne saurait être vaniteux, ni suspect comme le fut celui que Don Fernand a donné au père de Rodrigue. On trouve toujours à redire à une reconnaissance entre soi. La vertu de Rodrigue est ainsi confirmée par le nom arabe de *sidi* ou *cid*, équivalent de « seigneur » certes, mais avec une charge religieuse plus appuyée que celle qui se trouve dans le sens du mot « seigneur ». En affrontant la mort, debout, et vis-à-vis du comte, et vis-à-vis des Maures, Rodrigue est décidément le Cid.

Mourir debout, sans lâcheté aucune, faire preuve de courage, de bravoure en conduisant soi-même ses troupes au combat est le propre des vrais maîtres, parmi lesquels Montaigne cite Sélim 1er, sultan de Constantinople en 1512 et le roi de Fès, Moulay Abd-el-Melik. « Sélim 1er disait avec grande raison, ce me semble, que les victoires qui se gagnent sans le maître, ne sont pas complètes », vu que les commandements « qui apportent honneur sont ceux-là seulement qui se donnent sur la place et au milieu de l'affaire »[33]. Mais l'exemple du roi de Fès est à plusieurs entrées. Non seulement, il combat sur place, mais encore il se montre grand stratège au moment même où ses blessures lui indiquent sa mort prochaine. Il sait continuer à ne pas s'appartenir, et à être à son peuple tout entier. Enfin, il voit la mort en face, sans « étonnement et sans soin », « continuant libre le train de la vie jusques dans elle », ayant ce geste sagace de dernière minute : il tient son doigt contre « sa bouche close, signe ordinaire de faire silence » pour ne pas démoraliser les troupes au combat. Non seulement, il y a belle façon pour ce roi de mourir, mais il y a aussi soin dans la façon d'annoncer la mort aux autres dont la vie dépend de lui. Rousseau construisant un modèle d'éducation dans l'*Émile*, reprendra l'exemple du roi du Maroc de Montaigne : Émile, cet élève imaginaire, étalon de toute bonne éducation, saura apprivoiser les souffrances, comme il saura que les approches mêmes de la mort ne sont pas la mort, « à peine la sentira-t-il comme telle ; il ne mourra pas pour ainsi dire, il sera vivant ou mort, rien de plus. C'est de lui que le même Montaigne eût pu dire, comme il a dit d'un roi du Maroc, que nul homme n'a vécu si avant dans la mort »[34].

La fatalité

Le contexte de l'exemple de ce roi est un contexte de guerre. L'usage qu'en fait Montaigne aussi bien que Rousseau n'est pas celui d'une morale au rabais de soldats en détresse. Loin de là. Cependant, certains philosophes comme Leibniz ont forgé une expression distinctive pour parler de musulmans au combat, celle de *fatum mahumetanum* (destin mahométan). À distinguer du *fatum* des stoïciens et *a fortiori* du *fatum* chrétien. Le fatum mahométan est une façon pour Leibniz de rebaptiser « le sophisme paresseux » dénoncé par le stoïcien Chrysippe. Il se formule ainsi : « si l'avenir est nécessaire, ce qui doit arriver arrivera, quoi que je puisse faire ». C'est pour Leibniz « le destin à la turque » selon lequel les soldats n'évitent pas les dangers, ni ne quittent « les lieux infectés par la peste »[35]. Il n'y a plus place ni pour le bon conseil, ni pour la prévoyance. Or, c'est là mal entendre la nécessité. Bien la considérer c'est donner son assentiment aux événements qui se produisent sans s'interdire d'y porter, selon son pouvoir, le maximum de soins. Là est en revanche le *fatum* des stoïciens selon Leibniz, *fatum* aux allures chrétiennes, mais qui ne nous permet que d'être « tranquille », seul le *fatum* chrétien nous rend « content » car ce qui arrive étant ordonné par un « bon maître » qui fait pour le mieux, nous sommes non pas dans une « patience forcée » mais dans un contentement réel.

On voit bien que Leibniz rabaisse au rang du préjugé le *fatum mahometanum*. C'était loin d'être le cas de Montaigne. Animé d'un scepticisme à l'égard de toute justification théologique, il lui arrive de reprendre des poncifs ou des préjugés, mais par une méthode comparative ou par une ironie déclarée, il leur donne une fraîcheur nouvelle. Les musulmans sont fatalistes, dit-on. Cette proposition est vidée de sa valeur déclarative. Elle a un sens pragmatiste. S'ils sont dits fatalistes, c'est pour mieux braver le danger. Le *fatum* n'est donc pas résignation, mais tout au contraire détermination courageuse à agir avec une dose d'intrépidité. Ce dont ne manque pas non plus un « grand prince » (Henri IV) : « leurs historiens disent que la persuasion étant populairement semée entre les Turcs, de la fatale et imployable prescription de leurs jours, aide apparemment à les assurer aux dangers. Et je connais un grand prince qui y trouve noblement profit, si fortune continue à lui faire épaule »[36]. La méthode comparatiste est là pour déjouer le particularisme culturel. Leibniz en revanche pensait que la détermination au combat des soldats turcs était bien plus due à la prise de drogues qu'à la croyance en la fatalité : « le sophisme qui conclut de ne se mettre en peine de rien sera peut-être utile quelques fois pour porter certaines gens à aller tête baissée au danger ; et on l'a dit particulièrement des soldats turcs. Mais il semble que le Maslach y a plus de part que ce sophisme »[37].

Propositions pédagogiques : vivre et penser l'interculturalité

Comprendre le texte

- *En quoi la vision occidentale et orientale des frontières diffère-t-elle ?*
- *Quelle est la spécificité de la démarche de Léon l'Africain ?*
- *Quel est l'apport spécifique de Léon l'Africain pour la culture européenne ?*
- *Quelle conception Léon l'Africain développe-t-il sur le rapport à la mort ?*
- *Léon l'Africain est-il un idéaliste ?*
- *Quelles sont les oppositions de perspectives européennes sur l'Islam décrites dans ce texte ?*
- *Trouvez trois critiques de l'Islam émises par des auteurs français.*
- *Quelle vertu principale attribue-t-on traditionnellement aux musulmans ?*
- *Trouvez trois vertus attribuées par les auteurs français à la culture islamique.*

Dialoguer avec le texte

- *La démarche de Léon l'Africain vous paraît-elle fiable comme source de connaissance ?*
- *Êtes-vous d'accord avec Wittgenstein sur le fait qu'il ne faut pas tenter « d'expliquer les usages primitifs » mais simplement de les décrire ?*
- *Êtes-vous d'accord avec Léon l'Africain sur ses recommandations face à la mort ?*
- *L'absence de dimension critique chez Léon l'Africain vous semble-t-elle un manque ?*
- *Pensez-vous que le message de l'Islam incite à la connaissance ou à l'ignorance ?*
- *La promesse d'un paradis terrestre après la mort vous paraît-elle une conception louable ?*
- *Le fatalisme peut-il être considéré comme une « bonne » philosophie ?*
- *Le concept de martyr peut-il être positif ?*

Modalité pédagogique suggérée : analyse critique

Le groupe est séparé en équipes de trois personnes.
Une ou plusieurs questions sont choisies.
Chaque équipe rédige une réponse commune et unique aux questions choisies.
L'une après l'autre, chaque équipe lit à haute voix à l'ensemble du groupe ses réponses.
Chaque équipe sélectionne collectivement trois réponses qu'elle souhaite critiquer et rédige ses critiques.
Les critiques sont lues à haute voix à l'ensemble du groupe.
Chaque équipe prépare ses réponses aux critiques qu'elle a reçues.
Les réponses sont lues à haute voix.
Si cela est possible, recommencer avec d'autres questions.
Analyse du travail et de l'exercice avec l'ensemble du groupe.

Rubrique rédigée par Oscar Brenifier

Exercices pédagogiques

Simulation

- *Diviser les participants en trois sous-groupes.*
- *Chaque groupe représente un pays fictif différent.*
- *Chaque groupe crée un nom fictif pour son pays, ses caractéristiques comportementales et attitudes générales face aux situations conflictuelles, le développement des arts et des sciences, ses tolérances et intolérances face à la diversité des religions et des croyances, ses systèmes de gouvernance… et sa vision de la civilisation.*
- *Chaque groupe nomme des délégués pour participer à un débat sur la notion de civilisation.*
- *Placer six chaises au milieu de la salle pour les délégués, les autres participants forment un cercle autour des délégués afin d'observer le débat.*
- *À la fin du débat, les participants décrivent (sans les expliquer) les différentes caractéristiques culturelles. Discussion sur des éléments d'ouverture et de fermeture dans différents domaines.*
- *Demander aux participants de lire également la fiche « Le concept de civilisation ».*
- *Discussion et comparaisons entre le contenu du débat et celui des deux textes.*

Rubrique rédigée par Jonathan Levy

Les différences culturelles sont-elles donc irréductibles ? Les cultures islamique et chrétienne reposent-elles sur des bases hétérogènes ? Si on pose la question des origines, il faut bien reconnaître qu'elles sont communes quoi qu'on dise. Et fictives. Fictives, c'est-à-dire reposant sur la fiction. Montaigne reconnaît trois excellents hommes, ou plutôt, les « plus excellents » parmi les hommes : Homère, Alexandre le Grand, Epaminondas. Deux de ces trois sont glorifiés par les mahométans. Homère n'est-il pas cet ancêtre commun que revendique Mahomet, « second de ce nom, empereur des Turcs » quand, écrivant au pape Pie II, il dit : « je m'étonne, comment les Italiens se bandent contre moi, attendu que nous avons notre origine commune des Troyens, et que j'ai comme eux intérêt de venger le sang d'Hector sur les Grecs » (307) ? Quant à Alexandre, les Arabes puis les Turcs l'ont hissé au rang de légende. Au moment où Montaigne écrit, les « mahométans, qui méprisent toutes autres histoires, reçoivent et honorent la sienne seule par spécial privilège » (ibidem).

Jean-Pierre Vernant disait dans sa leçon inaugurale au Collège de France, combien peu était étudiée la question du sacrifice, pièce maîtresse de l'analyse comparative des religions. Aujourd'hui encore, nous savons qu'elle est agitée d'un côté du monde et niée de l'autre : ceux qui posent des bombes sont dits d'un côté « suicid bombers », de l'autre « *chahîd* », autrement dit : kamikazes ou martyrs. La dimension du sacrifice est là pourtant. Comme le souligne l'anthropologue marocain A. Hammoudi[38], il convient de trouver entre « martyr » et « suicid bomber » un dénominateur commun, qui pourrait être « sacrifice ». Montaigne évoque, à propos de la détermination à mourir avec vigueur, la secte des assassins, lointaine inspiratrice des actes dits « terroristes » aujourd'hui : « Les Assassins, nation dépendante de la Phénicie, sont estimés entre les mahométans d'une souveraine dévotion et pureté de mœurs. Ils tiennent que le plus certain moyen de mériter paradis, c'est tuer quelqu'un de religion contraire. Par quoi méprisant tous les dangers propres, pour une si utile exécution, un ou deux se sont vus souvent, au prix d'une certaine mort, se présenter à assassiner (nous avons emprunté ce mot de leur nom) leur ennemi au milieu des forces. Ainsi fut tué notre comte Raimond de Tripoli en sa ville »[39]. Montaigne raconte sans juger, il place cet exemple dans la série des variantes sur la résolution et la vigueur mises à mourir.

Politique

Nous avons noté que l'amollissement des mœurs dû au développement des lettres, est un héritage, selon Rousseau, du « stupide musulman ». Mais le « musulman » n'a pas toujours fait preuve de cette stupidité. Aux temps du Prophète et sous l'égide de celui-ci, il avait des « vues très saines » qui consistent essentiellement en une liaison nécessaire entre le culte sacré et le corps de l'État. Mahomet a eu le génie comme les païens, d'attacher la religion aux lois de l'État. Dans les deux cas, « la guerre politique » est aussi « théologique »[40] et le lien social raffermi en raison d'une même et unique puissance : « Mahomet eut des vues très saines, il lia bien son système politique, et tant que la forme de son gouvernement subsista sous les califes ses successeurs, ce gouvernement fut exactement un, et bon en cela. Mais les Arabes devenus florissants, lettrés, polis, mous et lâches, furent subjugués par des barbares ; alors la division entre les deux puissances recommença ; quoiqu'elle soit moins apparente chez les mahométans que chez les chrétiens, elle y est pourtant, surtout dans la secte d'Ali, et il y a des États, tels que la Perse, où elle ne cesse de se faire sentir »[41]. Arrêtons-nous un moment sur ce passage. À première vue, on pourrait penser que Rousseau ne fait que reproduire la mythologie d'un âge d'or de l'Islam, autour des premiers califes « bien guidés » (*Al Râchidûn*) comme on la trouve un peu partout chez les musulmans radicaux qui tournent le dos à la modernité, responsable de toutes les scissions. Mais, dans l'argumentation de Rousseau, ce n'est pas de cela qu'il s'agit. La comparaison entre Mahomet et les païens, qui ne distinguent pas entre leurs dieux et leurs lois d'une part, la recherche de ce qui préserve le lien social dans ce chapitre intitulé « de la religion civile » d'autre part, présente le premier Islam moins comme un modèle que comme un exemple dans l'histoire d'une religion civile, un moment d'ignorance heureuse que Pascal considère comme le signe même d'une fausse religion (cf. supra). L'exemple de l'Islam prend aussi son sens de la comparaison avec l'histoire du christianisme : quand Jésus a séparé religion et État, il fit que celui-ci « cessa d'être un, et causa les divisions intestines qui n'ont jamais cessé

d'agiter les peuples chrétiens »[42]. Jésus a cherché à ranimer la loi de Moïse, mais il n'y avait personne pour l'entendre, « fils de l'homme », il a suscité des hommes à défaut de susciter un peuple. Parlera-t-on de patrie pour un chrétien ? C'est une contradiction insoutenable : « le christianisme est une religion toute spirituelle, occupée uniquement des choses du ciel »[43]. Parlerait-on de troupes chrétiennes ou de croisés ? « Sans disputer sur la valeur des croisés, je remarquerai que bien loin d'être des chrétiens, c'étaient des soldats du prêtre, c'étaient des citoyens de l'Église ; ils se battaient pour son pays spirituel, qu'elle avait rendu temporel, on ne sait comment. À le bien prendre, ceci rentre sous le paganisme ; comme l'Évangile n'établit point une religion nationale, toute guerre sacrée est impossible parmi les chrétiens »[44].

Par ailleurs, ce que dit Rousseau de Mahomet le rapproche aussi bien des Grecs païens que de Moïse : la loi de Dieu est celle des hommes. Par ailleurs, il est intéressant de voir comment Rousseau relit le schisme islamique entre schi'isme et sunnisme : il ne s'agirait que d'un développement culturel, du reste inévitable, issu du brassage des populations entre Arabes et Perses, notamment.

Ces analyses de Rousseau confirment son originalité par rapport aux philosophes dits des Lumières, pour qui le point de vue politique sur l'Islam est essentiellement marqué par la dénonciation du despotisme dit « oriental », qu'ils ont élevé au niveau d'un topo obligé de l'analyse politique. Montesquieu, dans les *Lettres persanes,* fait de la figure de l'eunuque le paradigme de cette dénonciation. Cette figure permet de critiquer à la fois l'assujettissement des femmes turques et persanes et l'absurdité du régime despotique (lettre 9, 148, 63, 64) : « le tyran est comme l'eunuque, séparé du peuple et esclave de ses esclaves ».





[1] Jack Goody, *L'islam en Europe,* Histoire, échanges, conflits, trad.franç., Paris, la Découverte/poche, 2004, p. 22.

[2] Idem.

[3] Rappelons brièvement les termes de la situation sud-africaine : lors de l'instauration démocratique (1994) tandis que l'Assemblée constituante siège, une Commission dite *Vérité et Réconciliation* siège également. La particularité de cette fondation politique est que le geste constitutionnel est double, par le vote parlementaire de la loi fondamentale, par la tenue d'une Comission, l'un et l'autre légitimés et mandatés par une constitution de transition, elle-même le fruit d'un remarquable compromis, resté un hapax politique, entre, pour aller vite, l'apartheid et le Congrès national africain.
En d'autres termes, la nation se constitue d'une part dans l'élaboration de la Constitution et d'autre part dans l'exposé des crimes et des souffrances. Dit autrement : la nation se solidifie et ses membres tenus à part (*apart-heid*) deviennent tous citoyens d'une république égalitaire sans que, geste usuel des fondations de régime, il y aient des punitions, des châtiments, de nouveaux crimes. Les travaux de la Commission sont consignés dans un Rapport.

[4] Expression de Mireille Delmas Marty, professeur au Collège de France.

[5] O. Zhiri, *L'Afrique au miroir de l'Europe, Fortunes de Jean Léon l'Africain à la renaissance*, Droz, Genève, 1991, et *Les sillages de Jean Léon L'Africain du XIV au XXe siècle*, Wallada, Casablanca, 1995.

[6] Amin Maalouf, *Léon l'Africain*, Paris, Lattès, 1986.

[7] O. Zhiri, *L'Afrique au miroir de l'Europe, Fortunes de Jean Léon l'Africain à la renaissance*, Droz, Genève, 1991, p. 43.

[8] Il a été offert au pape Léon X qui le baptisa en lui donnant son nom et ses deux prénoms : Johannes Leo de Médicis, en 1520.

[9] O. Zhiri, *« Il compositore », ou l'autobiographie éclatée de Léon l'Africain*, in *Le voyage des théories* (Éd. Benmakhlouf), Le Fennec, Casablanca, 2000, p. 79.

[10] Zhiri, *op. cit.*, (cité p. 52).

[11] Zhiri, *op. cit.*, p. 106.

[12] A. Koyré, *Études d'histoire de la pensée scientifique, l'apport scientifique de la Renaissance,* Paris, Gallimard, p. 52, 1973.

[13] Idem, p. 52.

[14] L. Wittgenstein, *Remarques sur le Rameau d'or de Frazer*, in Philosophica III, trad .franç., T.E.R., 2001, p. 27.

[15] Ibidem

[16] Idem, p. 33.

[17] Léon l'Africain, *Description de l'Afrique*, II, p. 168, trad.franç. d'Epaulard, 1956, Paris, Maisonneuve & Larose, 2 vol., 1980.

[18] Léon l'Africain, *Description de l'Afrique*, op. cit., III, p.231.

[19] A. Koyré, *Mystiques, spirituels, alchimistes du XVIème siècle allemand*, idées Gallimard, Paris, 1971, p. 79.

[20] O. Zhiri, Op. cit, p. 144, le passage de Montaigne est dans les *Essais, II*, 21, « Qui vécut oncques si longtemps et si avant en la mort ? Qui mourut oncques si debout ? L'extrême degré de traiter courageusement la mort, et le plus naturel, c'est la voir non seulement sans étonnement, mais sans soin, continuant libre le train de la vie jusques dans elle. », L'intégrale, Seuil, p. 280

[21] Jean Bodin, *La méthode de l'histoire, 1566*, cité par O. Zhiri, *Les sillages de Jean Léon L'Africain du XIVe au XXe siècle*, Wallada, Casablanca, 1995, p. 36.

[22] O.Zhiri, *Les sillages*,…, p. 74, cite *La République* de Bodin, L.I, ch.6, p. 113 : « Et n'y a pas soixante et dix que les peuples de Gaoga en Afrique n'avaient Onques senti ni Roi ni seigneurie quelconque jusqu'à ce que l'un d'entre eux alla voir le roi de Tombut [Tombouctou] : et lors, ayant remarqué la grandeur et majesté de ce roi-là, il lui prit envie de se faire aussi roi en son pays, et commença à tuer un riche marchand ; et emparé qu'il fut de ses chevaux, armes et marchandises, en fit part à ses parents et amis, et à leur aide assujettit tantôt les uns, puis les autres par force et violence, tuant les plus riches et s'emparant de leur bien ; de sorte que son fils, étant riche des voleries du père, s'est fait roi, et son successeur a continué en grande puissance, ainsi que nous lisons en Léon d'Afrique. Voilà l'origine des Républiques »

[23] Wittgenstein, *Remarques mêlées*, trad. franç., 1984, T.E.R. p. 37.

[24] Wittgentein, *Remarques sur le Rameau d'or, op. cit.*, p.34

[25] A. Laraoui, *L'histoire du Maghreb*, *un essai de synthèse*, Paris, Maspero, 1982, p.213.

[26] J-J. Rousseau, *Lettres écrites de la montagne*, première lettre, Pléiade, Gallimard, Paris, 1964, p. 706.

[27] Montaigne, *Essais*, L.II, ch.12, p. 206.

[28] Ibid.

[29] J-J. Rousseau, *Discours sur les sciences et les arts*, GF, 1971, p.38.

[30] Idem, p. 42.

[31] Pascal, *Pensées*, L'intégrale, Paris, Seuil, p. 528.

[32] Montaigne, *op. cit.*, L.II, ch.12, p. 215.

[33] Idem, L.II, ch.21, p. 279.

[34] J-J. Rousseau, *Emile*, GF, 1966, p. 165.

[35] Leibniz, *Essai de Théodicée*, GF, rééd. 1969, p. 30.

[36] Montaigne, *op. cit.*, L.II, ch.30, p. 291.

[37] Leibniz, *op. cit.*, p. 135.

[38] Lors d'un colloque tenu à Casablanca, sur le *sens de l'histoire*, 8 et 9 avril 2005.

[39] Montaigne, *op. cit.*, L.II, ch.30, p. 291.

[40] J-J. Rousseau, *Du contrat social*, L.IV, ch.VIII, Pléiade, Gallimard, Paris, 1964, p. 460.

[41] Idem, p. 463.

[42] Idem, p. 462.

[43] Idem, p. 466.

[44] Idem, p. 467.



Patrimoine 2001. Le quartier de la Médina. (Maroc) © UNESCO/Bonnier, Eric
La ville de Fès au Maroc reste une étape essentielle du savoir au cours des siècles, un célèbre adage ne précise-t-il pas : « *si la science est née à Médine, entretenue à la Mecque et moulue en Égypte, c'est à Fès qu'elle a été transmise.* »

LA COMMUNICATION ET LE VOYAGE DES IDÉES

LE VOYAGE N'EST PAS UN SIMPLE DÉPLACEMENT D'UN ENDROIT À UN AUTRE. IL EST UNE QUÊTE POUR LAQUELLE DES HOMMES DEVIENNENT DE VÉRITABLES COURSIERS DU SAVOIR. DÉPENDANT AU DÉPART DU PÈLERINAGE, LE VOYAGE EST VITE DEVENU LE MOYEN PAR LEQUEL LES HOMMES ONT VALIDÉ LEUR CONNAISSANCE. REMONTER À LA SOURCE DU SAVOIR, RAPPORTER CE SAVOIR AUX ÉLÉMENTS QUASI SENSORIELS DE SON ÉMISSION, CONSTITUER LA CHAÎNE DES TRANSMISSIONS : VOILÀ DES ACTES COGNITIFS QUI SUPPOSENT UN ENGAGEMENT SCIENTIFIQUE DURANT LE VOYAGE, SI BIEN QUE DES SAVANTS ONT REPRIS LA MÉTHODE TRADITIONNAIRE QUI SE FONDE SUR LA TRANSMISSION D'UN MESSAGE LANGAGIER ET QUI A D'ABORD FAIT SES PREUVES DANS LA TRANSMISSION. DES DITS PROPHÉTIQUES.

LE PÈLERINAGE : UN VOYAGE FONDATEUR

Le pèlerinage a très vite constitué, en tant qu'un des cinq piliers de l'Islam, plus qu'un voyage rituel. On va à La Mecque pour parfaire son éducation religieuse certes, mais aussi son savoir, car sur le chemin de La Mecque, il y a des stations, des haltes dans plusieurs villes où l'on apprend, on échange, on confronte des hypothèses. Revenons sur la symbolique de ce voyage à partir de cet épisode coranique : Ismaël accompagne son père Abraham jusqu'à La Mecque où les deux, ensemble, construisent la *ka'aba* (Coran : 2 : 125-127) : « *Nous impartîmes à Abraham et à Ismaël d'avoir à purifier Ma maison pour qui voudrait tourner autour, y faire retraite, s'incliner, se prosterner* ». Ce moment fondateur est devenu une obligation du pèlerinage en même temps qu'un élément moteur dans la circulation des hommes et du savoir. Le pèlerinage est de plus un voyage spirituel, car les hommes, en l'accomplissant, se sentent transportés vers le royaume qui leur rend Dieu présent. Les mystiques comme Ibn Arabî (XIIe siècle) parlent de *Ka'aba* spirituelle et voilà ce que nous dit l'égyptien Batânûnî, en 1909, dans sa *Rihla hijâziya* (*Voyage dans le Hijâz*) : « Si nous n'avions pas été témoins du mouvement des corps et de l'élévation des mains pendant la prière, des paroles d'humilité, si nous n'avions pas entendu le battement des cœurs devant cette grandeur infinie, nous nous serions crus transportés vers une autre existence. Et vraiment, nous étions à cette heure dans un autre monde : nous étions dans la maison de Dieu et dans la présence immédiate de Dieu »[1]. Cette « présence immédiate de Dieu » est le désir ardent de ceux que l'on appelle « soufis », les mystiques de l'Islam, et qui ont thématisé le voyage spirituel, le *safar*, en valorisant le voyage nocturne du prophète et son parcours La Mecque/Jérusalem.

DU DÉSERT À LA VILLE

La civilisation arabo-musulmane est liée de façon constitutive au voyage : en à peine plus d'un siècle, de 622 à 751, la conquête mit dans le giron de l'Islam, toute la péninsule Arabique, la Syrie, l'Iraq, La Perse, l'Égypte, l'Afrique du Nord, une grande partie de la péninsule Ibérique, et à l'Est, la conquête se fit jusqu'aux bords de l'Indus. Par ailleurs, cette civilisation naissante se constitue autour de villes, c'est une civilisation essentiellement citadine alors même qu'elle est issue d'un désert, le désert d'Arabie : « les lieux de pouvoir en Europe latine sont surtout des châteaux ; en Islam ce sont les villes. Les lieux d'éducation et de production écrite en Europe (avant le XIIe siècle) sont avant tout les monastères ; en Islam ce sont les mosquées et madrasas des grandes villes »[2]. Habiter la ville ce n'est rien moins qu'être dans la civilité, dans l'urbanité. Avicenne considère, selon une analogie, la ville comme une catégorie de pensée : c'est le lieu où l'homme demeure, comme la catégorie est le lieu où demeure la pensée. Les Dix catégories d'Aristote sont comparées à dix villes : ce qui n'entre pas dans l'une de ces catégories, les êtres hybrides ou chimères sont comme des nomades qui n'ont pas encore trouvé leur demeure.

Dans la ville, la mosquée est le lieu de transmission du savoir par excellence. Autour d'un maître, des disciples se rassemblent et écoutent une parole qui a voyagé. L'université Al Qarawiyyin (Des Kairouanais) de Fès, fondée en 857 par une femme, Fâtima al Fihrî, est un tel lieu. Un adage lui est associé : « Si la science est née à Médine, entretenue à La Mecque et moulue en Égypte, c'est à Fès qu'elle a été tamisée ». Cette image culinaire de l'aliment criblé rappelle que saveur et savoir sont indissolublement liés. Un maître dispense un savoir et délivre une licence (*iJâza*). Il ne cesse de se déplacer, car il doit chercher un protecteur, prince ou calife selon l'occasion. Le mécénat impose le déplacement. Les savants sont toujours sur les routes : Averroès (1126-1198) est entre Cordoue où il est cadi, juge, Grenade où il est juge suprême, cadi *al qudât*, et Marrakech où il mourut. Le voyage se prolonge même puisque c'est à dos d'âne que sa dépouille rejoint Cordoue, avec d'un côté son corps et de l'autre, ses œuvres, pour l'équilibre. Ibn Arabî (1165-1241), son quasi contemporain, né en Andalousie, fait le voyage de l'Orient et est enterré à Damas. Avicenne (980-1037), sous la protection des Samanides, ne cesse de les servir sur les routes. Sijistani (ca 942/1000), du Sijistan, province orientale de l'Iran actuel, rejoint l'école logique de Bagdad de Yahia ibn Adî, et a plaisir à revoir ses compatriotes le vendredi à la mosquée, à Bagdad. Al Fârâbî (870-950), passe le clair de son temps à Bagdad et à Alep, en n'étant originaire ni de l'une, ni de l'autre. Ces quelques exemples pour indiquer combien le déplacement est consubstantiel à la constitution du savoir médiéval arabe.

Du berceau à la tombe, rechercher la science, même si l'on doit aller jusqu'en Chine, voilà un dit, rapporté au prophète. Le mot « connaissance » (*'Ilm*) est très fréquent durant le Moyen-Âge arabo musulman selon Franz Rosenthal[3] : « *'ilm* est un de ces concepts qui ont dominé l'Islam et donné à la civilisation musulmane sa forme distinctive et sa complexion. De fait, il n'y a pas d'autre concept qui a été, au même degré que *'ilm*, opératoire comme un élément déterminant de la civilisation musulmane dans tous ses aspects. Cela vaut même dans le cas des termes les plus parlants de la vie religieuse musulmane comme, par exemple, le *tawhîd*, i.e. « la reconnaissance de l'unicité de Dieu », *ad-dîn*, « la vraie religion » et bien d'autres qui sont utilisés avec constance et emphase. En profondeur de signification et en extension d'usage aucun de ces termes n'égale celui de « *'ilm* ». Il n'y a pas de branche de la vie intellectuelle du musulman, de sa vie religieuse ou politique, de sa vie quotidienne qui échappe à une attitude à l'égard de la « connaissance », comme quelque chose qui a une valeur suprême pour l'être musulman ».



L'auteur

Ali Benmakhlouf est professeur des universités. Il enseigne la philosophie à l'université de Nice. Il est membre du Comité consultatif national d'éthique (France) et président du Comité consultatif de déontologie et d'éthique de l'Institut de recherche pour le développement (IRD). Membre de l'Institut international de philosophie et de la Société française de philosophie, il a rédigé de nombreux ouvrages en histoire et philosophie de la logique. Traducteur et spécialiste d'Averroès (Ibn Roshd), il a consacré des ouvrages et des articles à la philosophie médiévale arabe. Il dirige une collection « Philosophies » aux Presses universitaires de France et une collection « Débats philosophiques » aux éditions Le Fennec à Casablanca (Maroc). Ses ouvrages principaux : *Bertrand Russell* (Belles lettres, 2004), *Gottlob Frege, logicien philosophe* (PUF, 1997), *Bertrand Russell, l'atomisme logique* (PUF, 1996), *Montaigne* (Belles lettres, 2008), *Averroès* (Belles lettres, 2000), *Al Fârâbî, philosophie à Bagdad au Xe siècle* (Seuil, 2007).

À ce titre, les mosquées comme les écoles religieuses sont des lieux de savoir, de *'Ilm*. En Égypte, la mosquée d'Al Azhar, fondée par les Fatimides, une dynastie shiite ismaélienne, en 970-971, formait des étudiants venus de toutes les contrées musulmanes à l'étude des sciences sacrées : exégèse coranique, dits prophétiques, sciences du *kalâm* (théologie) et sciences du *fiqh* (droit). L'évocation de ce lieu par Taha Hussein, l'écrivain égyptien (aveugle) du début du XXe siècle, restitue l'atmosphère d'un savoir au plus près du sacré et du quotidien : « L'enfant aimait Al Azhar en cet instant où les fidèles achevaient la prière de l'aurore et s'en allaient, les yeux encore lourds de sommeil, former un cercle autour de telle ou telle colonne, attendant le maître qui leur ferait un cours de *hadith*, d'exégèse, de dogme ou de théologie. À cette minute Al Azhar était calme et l'on n'y entendait point cette rumeur étrange qui dominait depuis le lever du soleil jusqu'à la prière du soir. On percevait à peine des chuchotements, une récitation du Coran faite d'un ton posé ; parfois on surprenait un fidèle en prière qui avait manqué la prière en commun ou qui, l'ayant accomplie, ajoutait une invocation surérogatoire »[4]. De façon similaire, les madrasas ou écoles, construites près des mosquées, dispensaient un savoir qui pouvait être profane : astronomie, philosophie, géométrie. Ces écoles avaient en général une cour centrale, un bassin d'ablutions. La cour est entourée de petites chambres sur deux étages. Même par grande chaleur, elles étaient adaptées à transmettre : « A Najaf, la plupart des madrasa sont pourvues de caves réfrigérées (sardâb) par un système de ventilation traditionnelle. Elles peuvent s'étendre sur plusieurs niveaux de profondeur et sont utilisées par les étudiants durant les fortes chaleurs »[5].

Le corollaire de la conquête militaire et missionnaire est le développement de la langue arabe. L'arabe est devenue la langue de culture qu'un apprentissage citadin a permis de stabiliser, de codifier aussi. Cette langue se généralise pour l'élite, pour la diffusion du savoir, au point que Christophe Colomb en 1492, pensant rejoindre l'Asie et sachant que l'arabe s'y pratique, prend pour compagnon Luis de Torres, « juif fraîchement converti au christianisme pour éviter l'expulsion. Colomb comptait arriver à la cour du grand Khan de Chine et savait que personne n'y parlerait le latin ni encore moins le castillan. D'où la nécessité d'avoir avec soi un interprète qui parle la langue internationale du commerce et de l'érudition : l'arabe. Médusés, les habitants de l'île de San Salvador qui virent arriver les trois caravelles espagnoles en octobre 1492 eurent droit à un discours en arabe, de Luis de Torres. Les premières paroles prononcées par un Européen à des Américains le furent dans la langue du Coran »[6].

ALEXANDRE ARABISÉ ET ISLAMISÉ

On s'accorde à dire qu'Alexandre le Grand, IIIe siècle av.J-C. est mentionné dans le Coran dans la sourate de la caverne, 18 : 83-86 comme le bicornu, Dhou el Karnain : « Ils t'interrogent au sujet de Dhou-el-karnain. Dis : « je vais vous raconter une histoire qui le concerne. ». Nous avions affermi sa puissance sur la terre et nous l'avions comblé de toutes sortes de biens. Il suivait un chemin et quand il eut atteint le couchant du soleil, il vit le soleil se coucher dans une source bouillante ». C'est Alexandre qui a sauvé l'humanité des croyants en mettant une frontière d'airain contre le pays des monstres démoniaques Gog (*yadjudj*) et Magog (*madjudj*) : ». « *Ils disent : « ô dhou al karnain, voici, Gog et Magog ravagent la terre. Te paierons-nous un tribut pour que tu mettes entre nous un rempart ? » Il dit :* « Ce que mon seigneur m'a donné est meilleur. Aidez-moi fort et je mettrai un rempart entre vous. Donnez-moi des blocs de fer, pour combler l'espace entre les deux remparts. » Il dit : « Soufflez, jusqu'à y mettre le feu.» Il dit : « Donnez-moi de l'airain pour le déverser dessus. » Dès lors, ils ne purent plus le franchir ni en l'escaladant, ni en le perçant ».

Le mythe alexandrin a une efficacité : il permet de circonscrire le monde marchand et politique à la portée des musulmans : « l'épopée alexandrine est le prologue politique, militaire et culturel, nécessaire à un grand réseau de circulation des hommes et des choses à travers l'Eurasie »[7]. Citons, à titre d'exemple de cette circulation, les prisonniers chinois (dès 751), artisans de la soie et du papier, qui font bénéficier Bagdad de leurs techniques.

Dans la même sourate, dite de la caverne, la thématique du voyage se décline aussi d'une autre façon : Moïse rencontre un mystérieux homme vert (*Al Khidr*) qui est un pèlerin comme, lui, mais qui est doté de la science de la prédestination et a une position quasi angélique, supérieure aux prophètes. Il est le symbole de la providence divine qui sait toujours quel est le meilleur pour les hommes. Il semble avoir dans sa pérégrination avec Moïse un rôle malfaisant, car il fait sombrer un bateau, tue un jeune homme, détruit un mur, mais c'est l'homme ignorant et impatient qui interprète comme malheurs les événements que la providence divine a réalisés et qu'un croyant se doit d'accepter, car ces événements relèvent d'une sagesse, inaccessible à l'homme sans foi.

Rubrique rédigée par Jacques Nicolaus

Autres époques, Autres lieux

Les voyages de l'amiral Zheng He

En Occident, on oublie parfois que dans le Moyen Age finissant (XIII-XIVe siècle), la Chine est une très grande puissance mondiale, peut-être la première de toutes. On évoque rarement les voyageurs chinois. Leur présence hors de leur empire est rarement évoquée.

Cependant, une personnalité dans ce domaine émerge : l'amiral Zheng He.
Zheng He est né dans le sud de la Chine, dans la province du Yunnan d'une famille *Hui*[1], c'est-à-dire musulmane. Jeune officier remarqué pour ses qualités, il est nommé à la tête de la plus grande flotte jamais réalisée à cette époque pour mener sept expéditions maritimes sous les règnes de deux empereurs Yongle et Xuande (de 1425 à 1435), il s'agit de réactiver des routes commerciales, de rechercher de nouveaux produits, mais aussi d'établir de nouvelles relations diplomatiques, d'éliminer la piraterie, de répandre les valeurs de la culture chinoise, d'explorer de nouvelles contrées… et concernant Zheng He en particulier, de se rendre à La Mecque au cours de son dernier voyage (mais il meurt avant d'y arriver)…

Ce qui frappe l'imagination, c'est d'abord le gigantisme estimé de certaines grandes jonques[2] des expéditions, (dont il ne subsiste aujourd'hui que des fragments), estimées cinq fois plus longues que les caravelles de Christophe Colomb, ces dernières sont, il est vrai, plus maniables… La deuxième certitude battue en brèche est la primauté des longs voyages par mer qu'on avait longtemps tenus pour un exploit européen. Pourtant, Marco Polo avait décrit la grande taille des vaisseaux chinois, mais les Génois et les Vénitiens les tinrent pour exagérées[3].

Deux ans après la mort de Zheng He, l'empereur Xuande disparaît à son tour. C'est le retour en force du clan isolationniste. La Chine se ferme au monde extérieur, les expéditions sont abandonnées, la marine démantelée. À partir de 1436, la construction de navires hauturiers est tout simplement punie de mort. Conséquence : en 1474, la flotte est réduite au tiers de ce qu'elle était au début du siècle et, au dixième en 1503. La science nautique chinoise disparaît des mémoires (les plans des navires sont détruits !).
Les voyages de Zheng He n'eurent donc pas de suite. Selon l'historien Jacques Marseille : *« Plusieurs raisons expliquent le changement de cap surprenant d'un empire qui ne cherche pas à s'étendre. Tout d'abord, la pression mongole au nord de la steppe exige de réparer la Grande Muraille et d'y envoyer de nombreuses troupes. L'empire n'a pas les moyens de tout financer. Ensuite, la pression des mandarins qui méprisent le commerce - pour eux, l'agriculture est la seule véritable source de richesse-, redoutent plus que tout l'avènement d'une nouvelle classe, les marchands, et détestent les eunuques qui avaient organisé ces expéditions maritimes. »*

Cette nouvelle décision politique, lourde de conséquences laisse le champ libre aux navigateurs et conquistadores portugais espagnols et hollandais à une époque où s'affirme la puissance européenne…

Chronologie des voyages de Zheng He

1405-1407 : Premières expéditions, vers les îles de la Sonde, Ceylan et l'Inde.
1407-1409 et 1409-1411 : Deuxième et troisième expéditions : exploration de l'Indochine, de l'Insulinde.
1413-1415 : Quatrième voyage, vers le détroit d'Ormuz.
1417-1419 : Cinquième expédition, vers Java, la côte arabe jusqu'à Aden, escales sur la côte orientale de l'Afrique.
1421-1422 : Sixième voyage : visite de 36 États entre Bornéo et Zanzibar.
1432-1433 : Dernière expédition : côtes d'Arabie et d'Afrique. Décès de Zheng He.

[1] Ethniquement parlant, les Hui sont des Chinois *Han* à ceci près qu'ils sont musulmans. Leur présence est signalée en Chine dès le VIIe siècle où ils se sont enracinés tout en gardant leur foi religieuse. Ils forment une des 56 nationalités de la Chine actuelle. Il faut les distinguer des autres musulmans qu'on trouve, par exemple au Xinjiang (les *Ouigours*…) et qui sont apparentés aux peuples turcs

[2] Certains spécialistes estiment leur longueur à plus de 130 m ; chargées de produits de luxe, soieries, porcelaine… elles sont appelées « bateaux bijoux » « bateaux perles »…

[3] Il est vrai que des descriptions du Livre des Merveilles sont parfois discutables

LES COURSIERS DU SAVOIR

La langue se développe donc comme récitation coranique, mais elle donne lieu aussi au développement d'une analyse formelle, grammaticale pour la codifier et aussi la comprendre, car maintes particules dans le Coran sont susceptibles d'interprétations divergentes. Cette codification suppose de confronter les usages linguistiques. Il importe donc de voyager pour éprouver les parlers dans le *hijâz*, à Basra[8], à Koufa. Le parler des bédouins est recueilli scrupuleusement par les grammairiens car, pour les besoins de la codification de la langue, il faut prendre la mesure des écarts linguistiques que constituent les divers usages. D'où ce passage d'Asfahâni (cf. infra) dans son *Livre des chansons*: « Selon une information d'Al Sûli, à lui venue d'Ishâq, fils d'Ibrahim al Mawssilî par deux relais: Une bédouine avait coutume de venir de la steppe me rendre visite et je lui étais libéral, car elle parlait un arabe soutenu (*kânat fassîha)*. Elle me dit un jour: « par Celui qui connaît la destination de tout être doué de langage, il semble vraiment que par la science vous soyez né et ayez grandi parmi nous »[9]. La parole bédouine peut donc être critère de la correction linguistique.

En ce sens, la poésie antéislamique offre un laboratoire de choix. Elle se dissémine en parlers pluriels, en idiomes, selon les tribus dont sont issus les poètes. Elle thématise même le voyage comme condition humaine: *«* solitude de l'homme dans le désert, élégies sur les traces du campement abandonné »[10]. L'idée de l'homme constitué par la trace qu'il laisse, la mémoire flottante du passé évanescent matérialisée dans les sables vite effacés, parcourt cette poésie: « A Mina se sont effacées les demeures et d'étape et de résidence/ Rijâm et Ghawl retournent aux permanences/des versants du Rayyân la figure s'est dénudée par l'érosion/ Comme la pierre recèle son inscription/ »[11].

Le voyage revêt aussi une fonction essentielle pour collecter et authentifier les dits prophétiques. Il participe de cette prudence épistémique et d'une précaution pour dire:« un tel a dit à tel endroit que le prophète a dit » plutôt que: « le prophète a dit ». La parole prophétique est donc sous modalité de la transmission. L'énonciation comme événement linguistique ayant lieu à tel endroit, associé à telle personne, est un critère: il s'agit d'éviter de transmettre le contenu ou le sens comme toujours déjà constitué; sans l'explicitation de la chaîne de transmission le sens n'est que pure conjecture. Shu'ba b.Al Hajjâj (m.160/776), juriste et traditionnaire disait: *«* toute tradition qui n'est pas précédée des expressions « untel nous a dit » ou « un tel nous a informé » est pareille à un homme qui se trouve entouré de bestiaux sans muselières »[12].

Il y a donc des coursiers du savoir qui vont à la Mecque ou à Médine, non pour faire le pèlerinage seulement, mais pour authentifier les dits prophétiques, si bien que celui qui « détenait un seul haut *hadith*, voyait les voyages se multiplier en sa direction » selon le juge marocain Iyâd (1149)[13]. Il faut parvenir à remonter du décrit au vu ou entendu: c'est-à-dire remonter jusqu'aux compagnons du prophète. Remonter à la source du savoir, rapporter ce savoir aux éléments quasi-sensoriels de son émission, constituer la chaîne des transmissions: deux actes cognitifs qui supposent le voyage et le déplacement, si bien que des savants ont repris cette méthode traditionnaire - « qui se fonde sur la transmission d'un message langagier »[14]— sans pour autant être des théologiens préoccupés par la collecte des dits prophétiques, c'est le cas des encyclopédistes comme Al Nadîm ou encore d'Al Asfahâni qui, dans son grand œuvre, *Kitâb al Aghânî* littéralement *Le livre des chansons,* nous donne un legs de la culture classique du X[e] siècle selon cette méthode qui fait de la chaîne de transmission l'acte constitutif du sens. C'est selon cette méthode qu'al Asfahâni nous a restitué un monde multiforme: « embrasser dans un seul panorama le monde de Ptolémée, dûment approprié par la conquête, l'exploration, les conversions; convoquer le développement du monde depuis l'Eden jusqu'à la construction de la grande mosquée de Samarra, en passant par Salomon, Aristote, la révélation coranique, le geste de 'Uqba bnous nâfi' et le système d'Al Fârâbî, voilà qui dote de vastes perspectives tout esprit porté à la « sagesse », *hikma*, orné de « culture générale », *adab*, porté à l'encyclopédisme, mushâraka, ou tout simplement épris de raison »[15].

Au IX et au X[e] siècle, une nouvelle science la *jûghrafîa,* la géographie*,* représentée essentiellement par Ibn Hawqal, Mas'ûdî, al Muqaddissî, devint un savoir majeur. Le monde connu alors se composait de la Chine, de l'Inde et plus près de l'Arabie, de la Grèce et de Byzance. « Le concept d'Europe est inexistant *»*[16] selon André Miquel. *«* Les érudits arabes divisaient plutôt le monde en climats (*iqlîm*): des bandes longitudinales, normalement sept, parfois trois ou cinq, distribuées en général entre l'équateur et l'Arctique »[17]. Les confins du monde sont habités par les monstres comme c'est le cas pour les auteurs anciens comme le latin Pline du premier siècle. Gog et Magog mentionnés dans le Coran sont pour Mas'ûdi, auteur des *Prairies d'or*, le lieu d'êtres intermédiaires maléfiques. Mas'ûdi (m. 956) parcourt l'Inde, Ceylan, les pays de la mer de Chine et l'Égypte. Citons encore Birûni, début du X[e] siècle, qui connaît le grec, le latin, le sanscrit, le persan et traduit en arabe le yoga de Patanjali et Euclide. Enfin, citons Ibn Batouta qui, au début du XIV[e] siècle voyagea 29 ans de suite (1325-1354), accomplit plusieurs fois le pèlerinage, servit d'interprète, de juriste, de conseiller à de nombreux princes, perdit et retrouva comme Sindbad le marin des *Mille et Une Nuits*, plusieurs fois sa fortune, mais jamais sa science.

C'est une cosmographie qui se met en place. Al Khawarizmi dans son livre *De la configuration de la terre*, remet en cause les travaux de Ptolémée dès la première moitié du IX[e] siècle. Bien plus tard Léon l'Africain, au XVI[e] siècle, rectifiera à son tour Ptolémée dans sa description de l'Afrique. Il est salué pour sa *Description de l'Afrique*, par le philosophe Jean Bodin, en ces termes: « Nous dirons donc qu'il est le seul historien à avoir découvert l'Afrique ensevelie, depuis mille ans dans une triste barbarie et dans l'oubli des autres hommes, à l'avoir révélé à la conscience universelle »[18].

Propositions pédagogiques : vivre et penser l'interculturalité

Comprendre le texte

- *Quels sont le sens et l'utilité historiques du pèlerinage à La Mecque ?*
- *Quel est le rôle des villes dans l'histoire de l'Islam ?*
- *Quel est le rôle des mosquées dans l'histoire de l'Islam ?*
- *Pourquoi les savants islamiques voyagent-ils ?*
- *Que représente le personnage d'Alexandre dans l'Islam ?*
- *En quoi est-ce important de citer l'auteur et le lieu d'un énoncé ?*
- *En quoi le déplacement géographique affecte-t-il la pensée religieuse ?*
- *Quelles sont les importations essentielles de la littérature arabe ?*

Dialoguer avec le texte

- *Pensez-vous que la ville soit le lieu naturel de la civilisation ?*
- *La culture islamique est-elle une culture plutôt ouverte ou fermée ?*
- *En quoi un lieu religieux convient-il au développement du savoir ?*
- *Quel est l'intérêt d'un pèlerinage ?*
- *Faut-il toujours prendre en compte l'identité de l'auteur dans un écrit ?*
- *En quoi les religions sont-elles déterminées par leurs lieux de propagation ?*
- *Qu'est-ce qui explique l'intérêt universel pour les contes des Mille et Une Nuits ?*

Modalité pédagogique suggérée : questionner la question

Une question est choisie.
Chaque participant doit rédiger individuellement une question qui lui semble un préalable pour répondre à la question posée.
Chacun lit au groupe la question qui lui semble devoir être posée.
Chacun choisit les trois questions qui lui semblent les plus utiles à poser.
Chacun lit ses choix. Le groupe discute ces questions et choisit à la majorité, les plus pertinentes.
Chacun doit répondre par écrit à ces trois questions, puis répondre à la question initiale, et évaluer en quoi ces trois questions ont modifié les enjeux.
Analyse du travail et de l'exercice avec l'ensemble du groupe.

Rubrique rédigée par Oscar Brenifier

Exercices pédagogiques

Le dessin

- *Demander aux participants de lire également la fiche « Traduire et transmettre : la traduction comme moyen de diffusion du savoir ».*
- *Après une discussion sur le texte autour de l'importance du voyage dans le monde arabo-musulman, distribuer des feuilles de papier A3 et des feutres.*
- *Chaque participant dessine un plan de sa ville ou de son quartier avec une proposition d'un trajet, et l'idée que quelques personnes seront amenées à le ou la visiter pour la première fois. Il faut y inclure des sites histori ques, culturels, religieux, administratives, commerciaux…*
- *Chaque participant affiche son plan sur un mur et observe les différents dessins.*
- *Initier une discussion sur les différentes manières de proposer un trajet et de symboliser les sites importants.*
- *Evoquer les questions suivantes :parmi les dessins, lequel est le plus compréhensible ou attirant, et pourquoi ? Qu'est-ce qui a été exclu de chaque dessin et pourquoi ?*
- *Discussion en groupe sur les différentes manières de traduire et de comprendre les symboles.*
- *Evoquer la question suivante: quels sont les symboles particuliers à un lieu et lesquels sont universels ?*
- *Faire le lien avec la manière dont chaque participant a compris le dessin des autres.*
- *Diviser les participants en sous-groupes de 5-6 personnes, en distribuant une nouvelle feuille A3 par groupe.*
- *Chaque groupe produit collectivement un plan de ville (ou pays) et se met d'accord sur le choix des sites importants et sur la manière de représenter symboliquement cette importance.*
- *Chaque groupe expose son plan et explique ses échanges sur le sens des symboles ainsi que sur la complexité de compréhension mutuelle dans les relations interculturelles*
- *Discussion finale sur l'importance du voyage (pèlerinage) et sur la complexité de la traduction (choix du particulier et de l'universel) pour la civilisation arabo-musulmane.*

Rubrique rédigée par Jonathan Levy

VOYAGE DES TEXTES, VOYAGE DES IDÉES

La religion musulmane est, nous l'avons dit, liée au voyage. Celui-ci sert même de schème pour comprendre sa propagation. Quand nous faisons une lecture historique de cette propagation, nous nous rendons compte des accidents de parcours et du lien contingent entre une religion et une nation. Al Fârâbî indique qu'une religion peut advenir dans une nation avant que la philosophie y parvienne. Dans ce cas, le rapport à la philosophie peut se trouver biaisé, car il est alors considéré à la lumière de la religion et vu comme un élément contraire à celle-ci. Aussi, cet élément contraire n'est pas d'essence, mais il dépend de l'histoire. Al Fârâbî adopte une méthode hypothético-déductive pour montrer comment une religion est adoptée par une nation, avant ou après la philosophie. Par cette méthode, il évite toute essentialisation, toute attitude dogmative, laissant émerger librement les alternatives : « Si une religion est transportée d'une nation à laquelle elle appartient vers une nation sans religion - ou encore si une religion qui appartient à une certaine nation est empruntée et modifiée par quelque ajout, quelque suppression ou quelque autre changement, puisqu'elle est instituée en religion d'une autre nation - et si le caractère de cette autre nation est formée par celle religion, si cette religion y devient enseignée et si cette nation est gouvernée par son moyen , alors il est possible que cette religion advienne dans cette nation avant que la philosophie n'y parvienne et avant même que n'y paraisse la dialectique et la sophistique. De même que la philosophie, peut bien quand elle n'advient pas dans une nation à partir de ses propres dispositions naturelles, mais qu'elle est transportée à partir d'une autre nation à laquelle elle aura auparavant appartenue, apparaître dans cette nation après la religion qui y aura été transportée »[19]. Al Fârâbî fournit ici un modèle dont l'interprétation historique est la suivante : la religion musulmane est révélée dans une nation essentiellement païenne, l'Arabie. C'est dans un second temps, deux siècles après, qu'un mouvement massif de traductions a fait venir la philosophie grecque. Dépendantes de ces contingences historiques, les relations entre philosophie et religion doivent s'interpréter historiquement selon les méthodes mises en place par chacune de ces pratiques : déploiement des images dans un cas (la religion), déploiement des concepts dans l'autre (philosophie) avec une possible harmonisation des deux.

La traduction est parfois adaptation : les contes les plus emblématiques de la culture arabe ont fait le voyage de l'Inde, de la Mésopotamie ou de la Grèce. Ainsi par exemple, le livre *Kalila wa dimna*, livre de contes animaliers d'Ibn Al Muqaffa' (VIIIe siècle) vient de l'Inde « plus précisément des milieux brahamiques dans les années 300 de notre ère »[20]. Puis de l'Inde, il arrive en Iran où le roi sassanide Chosroès (VIe siècle) envoie son médecin chercher en Inde ce livre de sagesse, à l'usage des princes dont il constitue une espèce de miroir pour leur propre gouvernement et le gouvernement des autres. Le médecin le traduit en pehlévi et l'augmente de quelques fables. Traduit en syriaque, langue de transmission, il est traduit et adapté en arabe au VIIIe siècle par Ibn al Muqaffa'. Traduction, adaptation, ajout rendent l'histoire de ce texte sinon confuse du moins bien opaque. Il n'en reste pas moins que le voyage du texte de l'Inde à Bagdad est constitutif de l'ouvrage même.

Il en va de même du conte des *Mille et Une Nuits* : récits extraordinaires venus de la Perse, sous forme de fragments, contes anonymes où cette fois ce ne sont pas les bêtes qui parlent, mais des personnages aux fonctions princières ou royales. Voilà ce que dit Al Nadîm sur la genèse de ces contes, récits qui circulent pendant les soirées : « Les premiers à composer des récits extraordinaires, à les rédiger en forme de livres, en y faisant à l'occasion parler les animaux, et à les garder dans des bibliothèques furent les anciens perses. Ce genre suscita ensuite la passion des souverains arsacides, qui sont la troisième dynastie des rois de Perse. Le mouvement s'accrût et s'intensifia avec les sassanides. Traduits par les Arabes en leur propre langue, ces textes intéressèrent les maîtres du style et du bien-dire, qui les polirent, les enjolivèrent eux aussi sur ce modèle, des œuvres de même inspiration »[21]. Tout est dit sur le voyage de ce texte, un voyage fait de séduction, de transformation, d'enjolivement. C'est le propre même d'un texte qui se transmet. Le paradoxe saisissant dans les deux cas, celui de *Kalila wa dimna* et celui des *Mille et Une Nuits*, c'est que ces textes soient devenus l'emblème de la culture arabe, ayant acquis avec le temps une spécificité qui suppose le fonds anonyme des premières élaborations.

Rubrique rédigée par Khaled Roumo



Clés de lecture

> *Quelles sont les différentes dimensions du pèlerinage musulman ?*

> *En quoi profite-t-il aux échanges du savoir et aux voyages des idées ?*

> *Comment la culture arabo-musulmane a-t-elle échangé son berceau marqué par la vie semi-nomade contre un épanouissement citadin ?*

> *Quel est le rôle de la mosquée dans les échanges ?*

> *Une femme fondatrice de l'une des plus grandes universités de l'Islam dès le IXe siècle.*

> *Pourquoi le savant musulman est-il souvent doublé d'un voyageur ?*

> *Comment expliquez-vous la place que prend la langue arabe dans l'édification de cette culture ?*

> *Les premières paroles prononcées par un Européen aux habitants du Nouveau monde furent en arabe.*

> *Quel lien établissez-vous entre la codification de la langue arabe et les voyages.*

> *Quelle part les encyclopédistes et les géographes ont-ils pris dans les voyages et les échanges.*

> *Découvrir un savant polyglotte du Xe siècle, connaissant outre l'arabe, le grec, le latin, le sanscrit et le persan !*

> *Suivre les voyages des contes !*

---

[1] **Cité par Pierre Lory,** *Les lieux saints du Hedjaz et de Palestine*, **In** *Lieux d'Islam*, **revue Autrement, HS n° 91-92, 1996, p. 38.**

[2] **Henry Laurens, John Tolan, Gilles Veinstein,** *L'Europe et l'Islam, quinze siècles d'histoire*, **Odile Jacob, 2009, p. 78.**

[3] **Franz Rosenthal,** *knowledge triumphant: the Concept of knowledge in Medieval Islam*, **Leiden, Boston, Brill, 2007, p. 2.**

[4] **Taha Hussein,** *Le livre des jours*, **Gallimard, coll. « l'imaginaire », trad.franç. Gaston Wiet, 1947, 1983, p. 130-131.**

[5] **Jean Calmard,** *Les universités théologiques du shiisme imâmite* **in** *Lieux d'Islam*, **revue Autrement, HS n° 91-92, 1996, p. 80.**

[6] **Henry Laurens, John Tolan, Gilles Veinstein,** *op. cit.*, **p. 113.**

[7] **Édith et François Bernard Huyghe,** *La route de la soie ou les empires du mirage*, **Payot, 2006, p. 32.**

[8] **Dès le VIIIe siècle, « L'école de Basra a développé une conception puriste de la langue qui fait des parlers bédouins tout à la fois son idéal littéraire et son horizon linguistique », in H.Touati,** *Islam et voyage au Moyen-Âge*, **l'univers historique, Seuil, 2000, p. 59.**

[9] **Jacques Berque,** *Musiques sur le fleuve, Les plus belles pages du Kitâb al –Aghânî*, **Albin Michel, 1995, trad. franç., de J.Berque, p. 83.**

[10] **Jacques Berque,** *op. cit.*, **p. 23.**

[11] **Labîd,** *Mu'allaqât*, **in** *Dix grandes Odes arabes de l'anteislam*, **trad. franç., de J.Berque, 1978.**

[12] **Ibn Hbbân, Al Majrûhîn, 1.2, cité par Houari Touati,** *op. cit.*, **p. 42.**

[13] **Cité par H.Touati,** *op. cit.*, **p. 51.**

[14] **Jacques Berque,** *op. cit.*, **p. 33.**

[15] **Jacques Berque,** *op. cit.*, **p. 15.**

[16] **André Miquel,** *Géographie humaine*, **p. 258.**

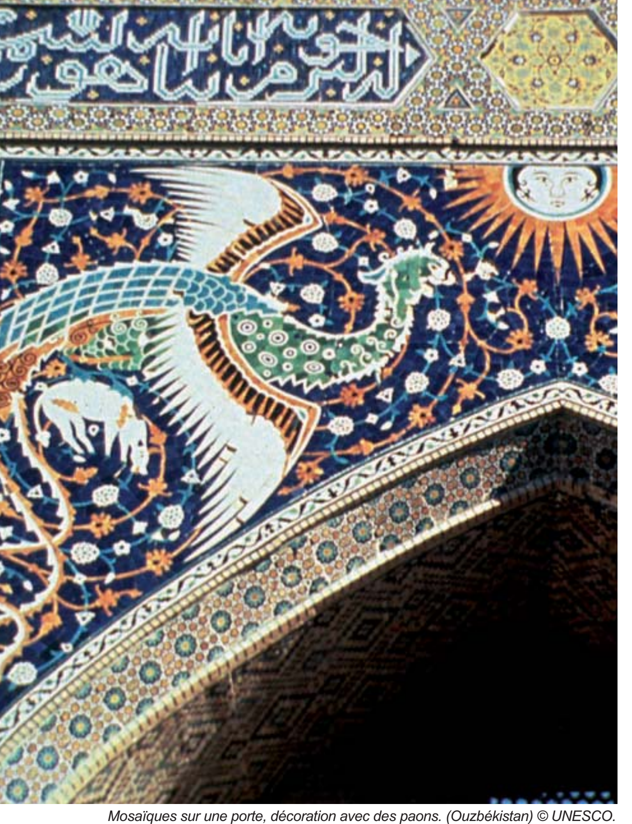
[17] **Henry Laurens, John Tolan, Gilles Veinstein,** *op. cit.*, **p. 20.**

[18] **Jean Bodin, La méthode de l'histoire, 1566, Alger, 1941, cité par O.Zhiri,** *Les sillages de Jean Léon l'Africain du XVIe au XXe siècle*, **éditions Wallada, 1995, p. 36. Bodin présente ainsi Léon : «** *Maure d'origine, mais sujet espagnol, et musulman converti au christianisme, après avoir parcouru en de longs voyages toute l'Afrique et l'Asie Mineure ainsi qu'une bonne partie de l'Europe, il fut pris par des pirates puis donné au souverain Pontife Léon auprès de qui il traduisit en italien tout ce qu'il avait écrit en arabe* **», cité in Zhiri,** *op. cit.*, **p. 50**

[19] **Al Fârâbî,** *Le livre des lettres*, **§148-149, Beyrouth, 1970.**

[20] **André Miquel, Introduction à la trad. franç., de** *Kalila wa Dimna* **d'Ibn Al Muqaffa, Klincksieck, 1957, 1980, p. VII.**

[21] **Al Nadîm,** *Fihrist*, **cité par André Miquel,** *Préface* **trad. franç. en pléiade des** *Mille et Une Nuits*, **tome 1, Gallimard, 2005, p. XVI.**



Mosaïques sur une porte, décoration avec des paons. (Ouzbékistan) © UNESCO.
Al Bîrûnî est né en Ouzbékistan avant de passer 34 ans de sa vie à Ghazna en Afghanistan.

HÉRODOTE ET AL BÎRÛNÎ : LA FORCE DU COMMUN

EN LISANT AL BÎRÛNÎ ET EN FAISANT ŒUVRE D'INTERPRÈTE, IL EST POSSIBLE DE METTRE AU JOUR NON LES ÉLÉMENTS D'UNE RENCONTRE QUI AURAIT PU AVOIR LIEU MAIS BIEN PLUTÔT LA PRÉSENCE D'UN CERTAIN ESPRIT HÉRODOTÉEN DANS LA PENSÉE ARABO-MUSULMANE.
EN EFFET, LA LECTURE DE L'ŒUVRE D'AL BÎRÛNÎ, ÉRUDIT, SAVANT ET HISTORIEN, NÉ EN 973, DONNE À VOIR QU'À PLUSIEURS SIÈCLES D'ÉCART, ET SANS QUE CELUI-CI AIT EU CONNAISSANCE DES TRAVAUX DU « PÈRE DE L'HISTOIRE » (HÉRODOTE EST NÉ EN 480 AV. J.-C, À HALICARNASSE), UNE COMMUNAUTÉ DE VUES ET UNE CERTAINE MANIÈRE D'ENVISAGER L'AUTRE ET L'HISTOIRE.
POUR RENDRE LE TERME HISTORIA, LES ARABES AVAIENT À LEUR DISPOSITION DEUX MOTS DISTINCTS QU'ILS ONT UTILISÉS DE FAÇON COMPLÉMENTAIRE : *TAHQÎQ*, D'ABORD, POUR TRADUIRE L'IDÉE DE MÉTHODE ET *TÂRÎKH*, ENSUITE, POUR DÉSIGNER L'HISTOIRE COMME DISCIPLINE.
LEUR USAGE TRACE LA LIGNE DE DÉMARCATION ENTRE L'HISTORIOGRAPHIE STRICTO SENSU ET L'HISTOIRE ET MONTRE L'ASPIRATION À LA RATIONALITÉ QUI TRAVERSE L'ŒUVRE D'AL BÎRÛNÎ, LUI QUI PARTAGE AVEC HÉRODOTE, PAR-DELÀ LES SIÈCLES, UNE RÉELLE MÉFIANCE POUR LE MYTHE (*USTÛRA* EN ARABE).
AL BÎRÛNÎ DÉCRIT ET RACONTE SANS PARTI PRIS NI PRÉJUGÉ, ET PRÉFÈRE, COMME HÉRODOTE, SUSPENDRE SON JUGEMENT. CETTE BIENVEILLANCE QUI EMPÊCHE AL BÎRÛNÎ DE PORTER DES JUGEMENTS DE VALEURS S'ENRACINE ELLE-MÊME DANS UNE PROFONDE SAGESSE QUI TÉMOIGNE D'UNE CONNAISSANCE PROFONDE DE LA NATURE HUMAINE.
L'HUMANISME SCEPTIQUE D'HÉRODOTE ET D'AL BÎRÛNÎ COMPTE PARMI LES ANTIDOTES LES PLUS EFFICACES CONTRE LE PIRE ENNEMI DE L'HOMME : L'IGNORANCE QUI S'IGNORE.

S'il est une chose dont on est sûr et que l'état actuel de la recherche permet d'affirmer catégoriquement, c'est bien que les Arabes n'ont jamais eu de connaissance *directe* d'Hérodote et de ses écrits, ni de son illustre successeur Thucydide, ni, de manière plus générale, des tragiques grecs tel Homère[1].

Comment expliquer cela ? Deux raisons complémentaires peuvent nous aider à comprendre cet état de fait.

1. Les Arabes n'ont pas eu besoin des historiens de la Grèce comme ils ont eu besoin de ses philosophes et de ses scientifiques : **(a)**, les premiers, contrairement aux seconds, ne constituent en rien un passage obligé pour le développement du savoir en terre d'Islam. En termes d'utilité, un Hérodote, voire un Thucydide ou un Polybe, ne font pas le poids avec un Platon, un Aristote ou un Plotin. Par ailleurs**, (b)**, et s'agissant du théâtre et de la poésie, les Arabes pratiquaient l'autosuffisance : pourquoi les tragiques et les poètes grecs alors qu'ils avaient une poésie qu'ils considéraient comme la plus achevée de toutes, en l'occurrence la poésie antéislamique ? Enfin **(c)**, dans une perspective fondationniste, les Arabes n'avaient pas non plus besoin des Grecs : si Hérodote consacre, tout à la fois, « la naissance de l'histoire » et le renouveau de la Grèce en général et d'Athènes en particulier, forte de la suprématie d'un modèle (que d'aucuns qualifient de libéral au sens culturel, politique et économique du terme)[2], qu'elle entend bien imposer au monde, c'est la Révélation qui, dans la tradition arabo-musulmane, fait acte de fondation civilisationnelle. En d'autres termes, en racontant les guerres médiques, Hérodote grave dans le bronze

l'acte de naissance de la Grèce classique, qui, en vainquant les Perses, a uni les Hellènes, par-delà leurs particularismes, dans une communauté de destin. Mais un tel événement n'a aucun intérêt pour la civilisation arabo-musulmane : l'*umma*, pour les musulmans, c'est-à-dire la communauté des croyants, fait le lien entre tous les hommes et leur confère ce sentiment de puissance et de grandeur que partagent les détenteurs d'une même culture et d'une même civilisation.

2- Par ailleurs, la conception hérodotéenne de la liberté dans la loi, toujours dans une optique utilitaire, ne pouvait intéresser les philosophes arabo-musulmans. Que dit Hérodote en l'occurrence ? On peut trouver des éléments de réponse dans une discussion entre le roi perse Xerxès et un exilé lacédémonien, discussion que l'historien rapporte en la situant juste avant la tenue des batailles décisives. D'après Xerxès, la victoire de l'armée perse ne fait aucun doute : la supériorité numérique et l'ardeur au combat des soldats, ardeur décuplée par la crainte des représailles physiques en cas de déroute, ne peuvent qu'entraîner une issue favorable pour les Perses. À cet optimisme sans faille, l'exilé Démarate oppose une formule qui fera date : « [Les Lacédémoniens] sont libres, mais ils ne sont pas libres en tout : ils ont un maître, la loi, qu'ils redoutent bien plus que tes sujets ne te redoutent »[3]. C'est donc la liberté qui, en dernière instance, donne la victoire, mais une liberté amendée ou infléchie par la loi. Même s'il est ici question du régime lacédémonien, la portée universelle de la réplique de Démarate ne peut échapper à aucun lecteur d'Hérodote : le despotisme ne pourra jamais être aussi contraignant que la loi. Or cette conception de la liberté et de la loi ne pouvait « accrocher » les philosophes arabo-musulmans dans la mesure où, pour eux, la norme qui restreint la liberté de l'individu est la loi de Dieu, celle que l'on trouve dans le Coran et la *Shari'a* et non une loi instituée par les hommes, comme celle à laquelle Démarate et Hérodote font référence.

Néanmoins, en lisant Hérodote et en faisant œuvre (raisonnable) d'herméneute, il est possible de mettre au jour non les éléments d'une rencontre qui aurait pu avoir lieu, mais bien plutôt la présence d'un certain esprit hérodotéen dans la pensée arabo-musulmane. En effet, la lecture de l'œuvre d'Al Bîrûnî (né en 973 dans l'Ouzbékistan actuel), érudit, savant et historien donne à voir qu'à plusieurs siècles d'écart, et sans que celui-ci ait eu connaissance des travaux du « père de l'Histoire » (né en 480 av. J.-C. à Halicarnasse), une communauté de vues et une certaine manière d'envisager l'Autre et l'Histoire lient Grecs et Barbares de la péninsule Arabique.

Hérodote et Al Bîrûnî : tous deux exilés (l'un à Samos, en raison de son activisme politique, l'autre à Ghazna, dans l'actuel Afghanistan, durant trente-quatre ans, jusqu'à sa mort, pour de sombres affaires politiques auxquelles il aurait été mêlé sans le vouloir), tous deux avides de nouveauté et mus par la passion de l'Autre (Hérodote voyagera dans tout le monde méditerranéen, traversa l'Égypte, la Perse, la Phénicie, Chypre, l'Assyrie, poussant même jusqu'en Cyrénaïque et en Scythie, tandis qu'Al Bîrûnî traversera toute l'Asie centrale de l'époque et ne cessera d'inciter ses semblables à voyager, ainsi que le donnent à voir des passages fort éloquents de sa *Géodésie*), tous deux respectueux de la différence, qu'ils concevaient comme une source d'enrichissement et non comme une menace. Tel est l'esprit humaniste dans lequel se retrouvent le Grec d'Halicarnasse et le Barbare de Kâth.



L'auteur

Soumaya Mestiri enseigne la philosophie à l'université de Tunis.
Ses travaux portent sur la philosophie politique, aussi bien arabe qu'occidentale.
Elle a publié de nombreux articles sur les rapports entre libéralisme, républicanisme et multiculturalisme, mais aussi sur le lien entre démocratie, Islam et débat public.
Elle a également fait paraître deux traductions respectivement d'Al Fârâbî (*Aphorismes choisis,* Paris, Fayard, Maktaba, 2003) et d'Al Kindi (*Comment échapper à la tristesse et autres textes éthiques,* Paris, Fayard, Maktaba, 2004).
Dernier ouvrage paru : *Rawls. Justice et équité,* Paris, PUF, « Philosophies », 2009.

PROLÉGOMÈNES PHILOLOGIQUES ET MÉTHODOLOGIE HISTORIQUE

Commençons par circonscrire l'apport d'Hérodote et la spécificité de sa démarche. Force est de constater, tout d'abord, qu'Hérodote fut l'inventeur du genre historique, lui qualifia son œuvre d'« enquête ». Il fut ainsi le précurseur d'une certaine manière d'écrire, mais aussi de concevoir l'histoire. Celle-ci ne se confond plus avec le mythe et gagne en rigueur, même si un Thucydide prendra grand soin de se démarquer de son illustre prédécesseur, stigmatisant sa propension à la logographie alors même que la démarche hérodotéenne comme l'explique Châtelet, « rompt avec la tradition logographique en écartant les origines mythologiques et en refusant les légendes que la poésie a contribué à diffuser »[4].

De fait, si Hérodote est loin d'en faire une discipline scientifique à proprement parler, il n'en est pas moins le premier à avoir l'intuition d'une causalité historique nécessitant d'élargir le champ spatio-temporel des investigations. Avec Hérodote, l'histoire n'est plus seulement celle des Grecs, mais aussi celle de l'Autre par excellence, le Barbare, et des rapports qui existent entre deux civilisations que *presque* tout oppose. Ainsi, dans la première page de son *Enquête*, le « père de l'Histoire » donne le ton : « Hérodote de Thourioi expose ici ses recherches pour empêcher que ce qu'ont fait les hommes avec le temps ne s'efface de la mémoire et que de grands et merveilleux exploits accomplis tant par les Barbares que par les Grecs ne cessent d'être renommés ; en particulier ce qui fut la cause que les Grecs et les Barbares entrèrent en guerre les uns contre les autres »[5].

La présentation qu'Hérodote fait de son travail est remarquable à plus d'un titre. Elle donne d'abord à voir comment l'enquête historique se distingue du mythe et de l'épopée en créant une catégorie spécifique : l'événement. Comme le montre Châtelet, en faisant œuvre de mémorialiste, en faisant revivre le passé, Hérodote se démarque en renvoyant dos à dos l'atemporalité mythique et la sacralité épique. Historique signifie alors contemporain et humain, c'est-à-dire profane et sensible, mais aussi en un certain sens, rationnel. C'est là le deuxième point qu'il convient de souligner : en même temps que le temps s'humanise, le réel gagne en rationalité ; l'historien débusque les *causes* des événements et le pourquoi de l'agir humain.

Or il se trouve que cette appréhension rationnelle de l'histoire trouve son pendant chez les historiens arabes.



Bibliographie

- AL BÎRÛNÎ, *Al-âthâr al-bâqiya 'an al-qurûn.al-khâliya*, 1878, traduction de Leipzig, Sachau (*The Chronology of Ancient Nations*), Londres, 1879.
- AL BÎRÛNÎ, *Tahqîq mâ li-l-Hind*, *Le Livre de l'Inde,* extraits choisis, traduits de l'arabe, présentés et annotés par Vincent-Mansour Monteil, Arles, Sindbad-Actes Sud / UNESCO, 1996, 365 p. Manuscrit arabe, Hyderâbâd, Université Osmâniya, 1958.
- HÉRODOTE, *Histoire*, trad. franç. Pierre-Henri Larcher, Paris, Charpentier, 1850.
- IBN KHALDUN, *Le Livre des exemples*, trad. franç. A. Cheddadi, Paris, Gallimard, Pléiade, 2002.
- CHÂTELET, François, *La naissance de l'histoire*, t. I., Paris, Seuil, 1996.
- *Encyclopédie de l'Islam*, article « Târîkh ».
- *Encyclopédie Universalis*, article « Hérodote ».
- HARTOG, François, *Le miroir d'Hérodote*, Paris, Gallimard, 1980.
- MUTH, Franz-Christoph, *Zopyros bei den Arabern: Streiflichter auf ein Motiv Herodots in der arabischen Literatur,* 1992, vol. 33, pp. 230-267
- ROSENTHAL, Franz, *A History of Muslim historiography*, Leiden, E. J. Brill, 1968.
- *Texte complet de l'Histoire d'Hérodote* http://fr.wikisource.org/wiki/Histoire
- *Présentation des guerres médiques avec iconographie* http://fr.wikipedia.org/wiki

Pour saisir la portée de cette remarque, il est bon d'ancrer son propos dans un terreau philologique et de retenir les quelques points suivants :

a. L'arabe médiéval et moderne possède deux termes pour rendre le mot « histoire », *akhbâr* et *târîkh*. Le premier est le plus général des deux et traduit l'idée d'histoire au sens d'anecdote. Il n'implique aucun ancrage temporel et n'est en rien cantonné à l'expression d'une série d'événements qui seraient liés organiquement les uns aux autres. Avec le temps, son usage sera élargi aux dits et aux comportements du Prophète. Avec d'autres mots, comme *âthâr*, il deviendra pratiquement un synonyme de *hadîth*.

Autour du IXe siècle, *târîkh*, devient le terme technique consacré pour rendre « histoire ». L'hypothèse étymologique la plus probable est celle qui le rattache au terme « lune » au sens de « mois ». Il signifiera ainsi progressivement « date », « ère », « époque ».

Si on ne trouve aucune occurrence de *târîkh* dans la littérature antéislamique, ni dans le Coran, ni dans les tous premiers *hadîth*, l'on peut néanmoins affirmer avec certitude que le terme est contemporain de l'introduction de la datation musulmane comme seul repère temporel valable en terre d'Islam – le calendrier hégirien. Au demeurant, c'est d'abord en relation avec cette idée de datation que *târîkh* acquerra le sens de « travail historique » et d'« histoire » : ne sont dans un premier temps qualifiés de *tawârîkh* que les travaux historiques comportant des dates.

Malgré des divergences qui peuvent apparaître comme définitives et irréductibles, il n'en reste pas moins qu'un certain nombre de réquisits méthodologiques propres à l'*Historia* d'Hérodote sont parfaitement connus des deux historiens qui nous intéressent ici, à savoir Al Bîrûnî et Ibn Khaldun.

b. De fait, l'enquête hérodotéenne possède son correspondant arabe, le *tahqîq*. Le terme, qu'on trouve par exemple dans le titre de l'ouvrage d'Al Bîrûnî sur l'Inde, célèbre savant et historien, renvoie tout à la fois à l'idée d'une *méthode* appliquée au matériau historique, à celle d'empirie, au fait d'expérimenter et de chercher confirmation (ou infirmation) de quelque chose. Pour résumer lapidairement les choses, *tahqîq* signifie « investigation scientifique », ce qui suppose un minimum méthodologique pour conduire ce type de recherche. Même s'il est important de souligner le caractère souvent ténu de la dimension proprement méthodologique de l'historiographie arabe vers le milieu du Xe siècle — les historiens, travaillant dans le cadre des annales, se sont « simplement » attachés à faire la chronologie d'événements tout aussi hétérogènes que discontinus qu'ils lient de manière relativement primaire en les datant de l'année, du mois, voire du jour où ils se sont produits — il est tout aussi bon de rappeler que l'histoire allait progressivement être considérée par « les gens du métier » comme un vivier d'exemples et d'enseignements exploité dans une perspective proprement philosophique. Ainsi, ce qui était en quelque sorte perdu ou manqué d'un point de vue strictement historique tend à faire son apparition lorsque l'histoire n'est plus un objet de rationalité, mais le moyen de celle-ci. De fait, « les historiens avaient tendance à se préoccuper toujours davantage de guidance politique et morale en rapportant des événements récents et contemporains ; l'histoire allait devenir un enseignement philosophique à partir d'exemples » (*Encyclopédie de l'Islam*, entrée *Târîkh*). C'est précisément dans ce cadre qu'il faut comprendre l'*i'tibâr* et l'*isnâd* des Arabes, deux modalités particulières du *tahqîq* qui achèvent de donner à l'histoire comme discipline le caractère scientifique qui aurait pu lui manquer par ailleurs. Ainsi, l'*i'tibâr* renvoie-t-il au fait de dégager un sens (c'est-à-dire une signification, une portée, une valeur) à partir d'une série de faits ou d'événements tandis que l'*isnâd*, pratique propre à l'origine aux sciences religieuses, mais que les historiens reprennent très volontiers à leur compte, est destinée à vérifier l'authenticité de ce que l'on rapporte en examinant la crédibilité d'une chaîne de transmetteurs. Même si cette dernière pratique fut critiquée par Ibn Khaldun en raison de ses racines éthico-religieuses, il n'en demeure pas moins que le principe qui la gouverne et l'anime — la recherche de l'authenticité et de la véracité — constitue le réquisit méthodologique par excellence en matière d'historiographie.

Tout ceci peut être à la fois résumé et interprété de la manière suivante : pour rendre le terme *historia*, les Arabes avaient à leur disposition deux mots distincts qu'ils ont utilisés de façon complémentaire : *tahqîq*, d'abord, pour traduire l'idée de méthode et *târîkh*, ensuite, pour désigner l'histoire comme discipline. Leur usage trace la ligne de démarcation entre l'historiographie *stricto sensu* et l'histoire et montre l'aspiration à la rationalité qui traverse l'œuvre d'Al Bîrûnî, lui qui partage avec Hérodote, par-delà les siècles, une réelle méfiance pour le mythe (*ustûra* en arabe).

Voyons à présent la teneur du lien qui unit le dernier au premier. Quels seraient donc les éléments concrets qui permettraient d'envisager un rapprochement entre deux mondes que tout est censé séparer ?

Propositions pédagogiques : vivre et penser l'interculturalité

Comprendre le texte

- *Pourquoi les Arabes n'ont-ils pas eu besoin des historiens grecs ?*
- *En quoi Hérodote fut-il un innovateur ?*
- *Quel est l'enjeu politique entre Xerxès et les Grecs ?*
- *Qu'est-ce qui distingue le mythe, l'épopée et l'histoire ?*
- *Quelle est la différence entre « târîkh » et « tahqîq » ?*
- *Pourquoi Ibn Khaldun dit-il que « L'histoire est profondément enracinée dans la philosophie » ?*
- *Pourquoi la philosophie critique-t-elle l'histoire ?*
- *Qu'est-ce que Hérodote aurait pu apporter à la civilisation arabo-musulmane ?*
- *Pourquoi Hérodote préfère-t-il parfois se taire ?*

Dialoguer avec le texte

- *L'histoire est-elle moins nécessaire que la philosophie ?*
- *En quoi le despotisme a-t-il parfois une légitimité ?*
- *En quoi la loi s'articule-t-elle avec la liberté ?*
- *La shari'a limite-t-elle ou fonde-t-elle la liberté ?*
- *L'avènement de l'histoire est-il nécessairement un progrès ?*
- *L'histoire est-elle une suite d'histoires ?*
- *L'histoire est-elle rationnelle ?*
- *En quoi le mythe est-il intéressant ?*
- *L'héritage d'Hérodote manque-t-il à la civilisation arabo-musulmane ?*
- *Faut-il parfois se taire lorsque l'on parle d'une autre culture que la nôtre ?*

Modalité pédagogique suggérée : problématiser par la question

Une ou plusieurs questions sont choisies. Chacun répond individuellement par écrit aux questions données. Chacun lit au groupe ses réponses. Chacun doit choisir une proposition énoncée où il perçoit un problème, puis formuler une question - ou plusieurs - qu'il adressera à l'auteur de cette proposition. À tour de rôle, chacun posera sa question à la personne choisie qui répondra au problème soulevé. Le groupe détermine collectivement si la réponse est satisfaisante ou non. Une courte discussion pourra s'ensuivre. Un nouveau problème est soulevé. Le même processus reprend. Si cela est possible, recommencer avec d'autres questions. Analyse du travail et de l'exercice avec l'ensemble du groupe.

Rubrique rédigée par Oscar Brenifier

Exercices pédagogiques

Simulation

- *Former des sous-groupes de cinq à six participants.*
- *Expliquer que chaque groupe est une équipe d'historiens.*
- *Donner à chaque groupe un fait historique différent à travailler (une guerre, une révolution, une innovation scientifique ou technologique…)*
- *Chaque groupe énumère tous les éléments clés pour comprendre son fait historique.*
- *Demander à chaque groupe d'exposer son fait historique et les éléments clés utilisés pour l'analyse.*
- *Demander de lire également la fiche « L'universel et l'autre ».*
- *Demander à chaque groupe de comparer sa liste d'éléments clés avec les éléments évoqués dans les textes ; quelles similarités, quelles différences ?*
- *Demander au groupe de discuter autour des questions suivantes :*
- *Quels choix d'éléments clés auraient été compatibles avec les approches historiques vues par Hérodote ?*
- *Quels choix d'éléments clés auraient été compatibles avec les approches des historiens arabo-musulmans ?*
- *Quelles conséquences pour la civilisation arabo-musulmane face aux approches historiques ?*
- *Quelle comparaison avec d'autres civilisations dans leurs choix des regards historiques et anthropologiques ?*
- *Selon les participants, qu'est-ce que l'universel et qu'est-ce que le particulier ?*

Rubrique rédigée par Jonathan Levy

Rubrique rédigée par Jacques Nicolaus

Autres époques, Autres lieux

Les historiens fondateurs, analyse et interprétation des faits

Si les historiens arabo-musulmans ont accordé une place réduite aux historiens de l'Antiquité, en particulier Hérodote et Thucydide, ils n'ont pas négligé l'histoire. Une forte personnalité émerge du monde musulman dans ce domaine ; Ibn Khaldun. Ce dernier retrouve le fil des préoccupations d'Hérodote et de Thucydide (a-t-il étudié leurs œuvres ?) et les prolonge en développant de nouvelles conceptions. Mais malheureusement, il n'aura pas ou peu d'influence sur les historiens contemporains…
Ce qui frappe dans l'œuvre de cet historien, c'est la modernité de ses vues et des méthodes qu'il théorise. Il faudra attendre le XIXe voire le XXe siècle en Occident pour voir apparaître un niveau équivalent d'analyse historique.

Plus de cinq cents ans séparent ces deux extraits, mais on retrouve un certain nombre de similitudes dans les démarches de ces deux grands historiens que furent Ibn Khaldun et Marc Bloch[1] :

Le premier écrit à la fin du XIVe siècle :

Dans sa vérité, l'histoire nous informe sur la société humaine, c'est-à-dire la civilisation du monde et tous les états qui l'affectent de par sa nature : la vie en groupes isolés et la vie en communauté, les formes de solidarité, les types de domination des hommes les uns sur les autres, le pouvoir et les États engendrés par cette domination, les catégories de ces États, les modes d'acquisition et les moyens d'existence, les sciences et les arts auxquels les hommes consacrent leurs travaux et leurs efforts.
Or, il est de la nature de l'information de se prêter au mensonge, et cela pour plusieurs raisons.
D'abord, le fait de prendre parti pour une opinion ou une doctrine. Lorsque l'âme observe la neutralité à l'égard d'une information, elle l'examine avec toute l'attention nécessaire, afin d'y discerner le vrai du faux. Si, au contraire, elle est nourrie d'un préjugé en faveur de telle opinion ou de telle croyance, elle accepte d'emblée tout ce qui va dans son sens, et son inclination et sa partialité, agissant comme un voile sur son œil intérieur, l'empêchent de procéder à un examen critique. C'est ainsi qu'elle est amenée à accepter les récits mensongers et à les transmettre.
Il y a aussi, parmi les raisons qui conduisent au mensonge, la confiance placée dans les transmetteurs. On doit recourir dans ce cas à l'examen de la probité de ces derniers, selon la méthode de la critique des transmetteurs.
Il y a également parmi ces raisons l'inattention à la véritable signification des faits. Beaucoup de transmetteurs, ignorant la signification de ce qu'ils ont vu ou entendu, rapportent l'information d'après leur croyance et leurs conjectures, et produisent ainsi des mensonges.
Il y a aussi l'illusion d'être dans le vrai, fréquente chez bien des gens. Elle tient le plus souvent à la confiance qu'on place dans les transmetteurs.
Il y a l'inaptitude à décrire les faits de façon adéquate, à cause de l'ambiguïté ou de la fausse apparence qu'ils présentent. L'informateur les décrit comme il les voit, alors qu'ils cachent une vérité tout autre.

Ibn Khaldun – Les premières lignes de *Al Muqaddima*
Le Livre des exemples, Paris, Gallimard, Pléiade, 2002.

[1] Historien français, spécialiste du Moyen-Âge, cofondateur avec Lucien Febvre, de la *revue Annales d'histoire économique et sociale*. Patriote ardent, il est un résistant actif durant l'occupation allemande de la France. Arrêté, torturé, il est exécuté en juin 1944. Il a révolutionné la conception alors dominante de l'histoire, trop basée selon lui sur l'histoire événementielle et pas assez sur l'économique et le social. Il a développé ainsi un outil d'analyse des sociétés et celui de ses mécanismes de changement. La modernité de sa pensée l'a fait lui même entrer dans l'histoire. Une université à Strasbourg porte son nom.

Le second a été écrit dans la première moitié du XXe, plus précisément en 1941 :

L'erreur, au fond, est analogue à celle dont s'inspirait le pseudo déterminisme géographique, aujourd'hui définitivement miné. Que ce soit en présence d'un phénomène du monde physique ou d'un fait social, les réactions humaines n'ont rien d'un mouvement d'horlogerie, toujours déclenché dans le même sens. Le désert, quoi qu'en ait dit Renan, n'est pas nécessairement « monothéiste », parce que les peuples qui le hantent n'apportent pas tous à ses spectacles la même âme. Le petit nombre des points d'eau entraînerait, en tous lieux, le groupement de l'habitat rural et leur abondance sa dispersion seulement s'il était vrai que les campagnards fissent, obligatoirement, passer avant toute autre préoccupation la proximité des sources, des puits ou des mares. Il arrive, en réalité, qu'ils préfèrent se rassembler, par souci de sécurité ou d'entr'aide, voire par simple humeur grégaire, là même où tout coin de terre a sa fontaine ; ou bien qu'inversement (comme dans certaines régions de la Sardaigne), chacun établissant sa demeure au centre de son menu domaine, ils acceptent pour prix de cet égaillement qui leur tient à cœur, de longs cheminements vers l'eau rare. Dans la nature, l'homme n'est-il point, par excellence, la grande variable ?

Ne nous y trompons point cependant. La faute n'est pas, en pareil cas, dans l'explication elle-même. Elle réside tout entière dans son a-priorisme. Bien que les exemples, jusqu'ici, n'en paraissent guère fréquents, il se peut que, dans des conditions sociales données, la répartition des ressources en eau décide, avant toute autre cause, de l'habitat. Ce qui est sûr, c'est qu'elle n'en décide pas nécessairement. […] Le tort a été de considérer cette hypothèse, d'avance, comme acquise. Il fallait la prouver. Puis, une fois fournie cette preuve — qu'on n'a pas le droit de tenir, de parti pris, pour impraticable — il restait encore, creusant plus avant l'analyse, à se demander pourquoi, de toutes les attitudes psychologiques concevables, celles-là s'imposèrent au groupe. Car, du moment qu'une réaction de l'intelligence ou de la sensibilité ne va jamais de soi, elle exige à son tour, si elle se produit, qu'on s'efforce d'en découvrir les raisons. Pour tout dire d'un mot, les causes, en histoire pas plus qu'ailleurs, ne se postu1ent pas. Elles se cherchent...

Marc Bloch – *Apologie pour l'histoire,* pp.159-160.
Armand Colin, collection U, prisme édition, 1974

HÉRODOTE ET AL BÎRÛNÎ : DEUX OBSERVATEURS ENTRE IMPARTIALITÉ ET GÉNÉROSITÉ

Revenons à la présentation que fait Hérodote de son travail. Il écrit, rappelons-le, qu'il va s'attacher à rendre compte des « grands et merveilleux exploits accomplis tant par les Barbares que par les Grecs »[6].

Le fait de mettre les Grecs et les Barbares sur le même plan, de laisser entrevoir que cet Autre à qui la tradition nie toute positivité, dénonçant sa sauvagerie, sa violence et sa rudesse, est capable des actions les plus louables et les plus belles et n'a, sans nul doute, aucun précédent dans la pensée grecque.

Plus que cela encore, s'agissant de comparer les Grecs aux Barbares, Hérodote s'attache bien plus à faire ressortir la diversité des mœurs et des coutumes qu'à véritablement les opposer, ce qui, encore une fois, fait montre d'une audace et d'un anticonformisme bien réels. Ainsi que l'affirme Châtelet, « le thème de la différence l'emporte sur celui de l'antagonisme »[7]. C'est au nom de la prégnance de l'esprit universel dans la démarche hérodotéenne que l'historien peut « donner une leçon de relativisme » et surtout faire la part des choses : la violence politique, la guerre, ne sauraient s'expliquer par des différences culturelles[8]. Le conflit armé n'est pas l'apanage d'une civilisation à l'exclusion de toute autre, tout comme le bien ne saurait être la marque constante et absolue d'une culture ou d'une tradition qui, par définition, serait incapable du pire (ou, à tout le moins, du moins bon). Aucune considération d'ordre proprement « racial » chez Hérodote, mais bien l'idée que tout homme, quel qu'il soit, est capable de la plus grande vertu comme du plus grand vice.

C'est sans nul doute cet esprit humaniste qu'il faut retenir d'Hérodote, et que l'on retrouve chez Al Bîrûnî le comparatiste, ainsi que le qualifie l'orientaliste russe Rosen, lorsqu'il réussit l'extraordinaire exploit de faire passer le différent pour du commun, là où peut-être un Hérodote se « contentait » de célébrer la différence : « La profession de foi (*shahâda*) est le credo des musulmans, la Trinité est le signe des chrétiens et le Sabbat est la marque des juifs. *De même*, la croyance en la métempsycose est le symbole des hindous »[9].

Ainsi, païens et monothéistes, croyants et mécréants finissent par se rejoindre pour peu que l'on sache voir au-delà des apparences : derrière la différence principielle qui nous éloigne les uns des autres, se trouve le symbole qui réunit. Jouant sur cette idée centrale, Al Bîrûnî, dans un oecuménisme inattendu, exhibe le commun là où on ne pensait pas le trouver. De fait, après avoir décrit les trois forces hindoues que sont l'Esprit, la Force et la Passion et sans doute conscient du sentiment d'étrangeté, voire d'incompréhension que peut ressentir le lecteur arabo-musulman à l'évocation de ces croyances païennes, l'historien s'empresse d'ajouter que : « Les hindous *rejoignent* là-dessus les croyances des Chrétiens. Leur Triade *rappelle* la Trinité des Trois Hypostases chrétiennes »[10].

L'universel qui rassemble n'a pas de limites : Al Bîrûnî continue donc de se poser en rassembleur, rapprochant l'Hindou du Grec, l'Autre de cœur des Arabes. Il s'agit là d'un véritable parti pris méthodologique que l'auteur avoue clairement. Ainsi écrit-il dans sa préface du *Livre de l'Inde*, que son ouvrage : « est un simple récit (*hikâya*) où je mets sous les yeux du lecteur les idées des hindous, exprimées dans leurs propres termes. J'y ai ajouté celles des Grecs qui ressemblent aux leurs, *pour savoir comment les rapprocher les unes des autres* »[11].

En effet, quel meilleur gage de confiance pour ce même lecteur arabo-musulman que de constater une ressemblance essentielle entre ce Grec que l'on a appris à connaître et à respecter et duquel l'on est devenu en quelque sorte intime, et une altérité foncière qui peut, de prime abord, dérouter et choquer ? Ainsi Al Bîrûnî rassure-t-il lorsqu'il ajoute, quelques lignes plus bas :
« Ces idées que se font les hindous vous surprendront beaucoup moins quand vous les rapprocherez de la mythologie grecque ».

Et, plus loin : « Les hindous croient à l'éternité de la matière (*mâdda*). Par suite, ils ne conçoivent pas de création *ex nihilo* (*min lâ-shay'*). Le monde est, pour eux, de la glaise (*tîna*) façonnée par les anges et les génies […]. *Ce qui fait penser au Timée de Platon* […] »[12].

On peut, semble-t-il dès à présent, commencer à saisir une tendance, une ligne de fond qui se dessine nettement : cet esprit humaniste dont nous avons parlé, et dont nous recherchons la trace, doit beaucoup plus à un dialogue symbolique que des penseurs, savants et érudits ont entamé et déroulé à travers et par-delà les siècles, qu'à une simple relation maître-disciple dans laquelle Hérodote jouerait le rôle de l'étalon à l'aune duquel l'on estimerait l'œuvre de ceux qui ont fait l'histoire à sa suite. Ainsi, à l'éloge de la diversité hérodotéen répond (et non correspond) la propension bîrûnienne à débusquer le dénominateur commun qui réunit toutes les différences.

Mais comme dans tout véritable dialogue, les positions des participants ne se différencient que par d'infimes nuances : si chez Al Bîrûnî l'intuition d'un commun fédérateur apparaît d'emblée et se dessine fort clairement dès le départ, chez Hérodote la même idée se donne à voir au terme d'un parcours intellectuel à étapes. Ainsi lorsque l'éloge de la différence se mue en « philobarbarie »[13] chez Hérodote, lorsque l'Autre n'est plus seulement considéré comme différent, c'est-à-dire exotique, mais comme un interlocuteur digne d'intérêt, duquel on apprend et qui nous enrichit, alors l'intuition d'un commun qui rassemble trouve toute sa place chez l'auteur de l'*Histoire*.

Cette philobarbarie a parfois des accents d'un vibrant hommage à une civilisation persane tout autant digne d'admiration que sa voisine grecque : elle a donné naissance à des hommes héroïques, capables des plus hauts faits et à l'origine de certaines des plus belles inventions et découvertes de l'époque, prêts à se sacrifier pour leur prince, abhorrant le mensonge et récompensant la vertu à sa juste valeur, mais aussi curieux de l'Autre et prêts à en prendre le meilleur : « les Perses sont les hommes du monde qui adoptent le plus volontiers les usages étrangers » (*Histoires*, I, 135)

En ce sens, pourquoi ne pas s'inspirer de ces Barbares ou, à tout le moins, pourquoi ne pas travailler à se faire une idée plus juste de leurs coutumes et de leurs traditions au lieu d'en dénoncer la vanité voire la bêtise ? Or les Grecs, affirme Hérodote, malgré une belle âme certaine qui transparaît dans leur amour de la liberté, ne font pas jouer le principe de charité : ils se fondent sur des travaux douteux, ceux des logographes, considérant comme dignes de foi un certain nombre de racontars et autres légendes alors qu'ils gagneraient à se documenter directement à la source.

L'historiographie d'Hérodote est, de ce point de vue, tout le contraire de la logographie classique. Faisant preuve d'une véritable impartialité, l'historien relève, recense retrace le bon et le moins bon à telle enseigne qu'il débusque et exhibe des liens quasi-organiques entre civilisation grecque et civilisation barbare — ce que laissait déjà présager la mise en avant de la thématique de la différence en lieu et place de celle de l'opposition. Ainsi, un certain nombre de divinités hellènes ont des origines barbares. Hérodote est catégorique là-dessus : « Presque tous les noms des dieux sont venus d'Égypte en Grèce. Il est très certain qu'ils nous viennent des Barbares : je m'en suis convaincu par mes recherches. Je crois donc que nous les tenons principalement des Égyptiens ». (*Histoires*, II, 50).

L'intuition d'un commun, à contre-courant de la mentalité ambiante, est ainsi réellement prégnante chez Hérodote. Il est extrêmement troublant de trouver disséminées dans son propos, çà et là, des prises de position d'une redoutable postmodernité et qui font écho aux analyses farabiennes au sujet de la *milla* et de la nécessité de se cantonner à une sphère dont on sait qu'elle nous est commune, en raison de l'incommensurabilité de nos croyances particulières. En ce sens, s'il est vrai de dire qu' « au moment même où la conscience naît à l'histoire, elle s'ouvre à une critique positive à laquelle la pensée philosophique n'atteint sans doute pas encore », force est de constater néanmoins que par-delà les siècles et les cultures, la propension philosophique de l'historiographie hérodotéenne n'aurait pas été étrangère à un Al Fârâbî, tant s'en faut[14]. L'on ne peut, en effet, s'empêcher de se dire qu'Al Fârâbî et Hérodote parlent la même langue, celle de la sagesse et du respect, lorsque « le père de l'Histoire », amené à exposer les raisons de la consécration des rites barbares (en l'occurrence égyptiens) s'exprime en ces termes : « Si je voulais dire pourquoi ils les ont consacrés, je m'engagerais dans un discours sur la religion et les choses divines ; or j'évite surtout d'en parler, et le peu que j'en ai dit jusqu'ici, je ne l'ai fait que parce que je m'y suis trouvé forcé ». (*Histoires,* II, 65).

Si l'on doit « éviter » de traiter des « choses divines », c'est parce que les hommes n'arriveront jamais à se défaire de la conviction profonde qui les anime en la matière, conviction selon laquelle ils sont les seuls à posséder la « vraie » religion, et ce, même s'ils faisaient un réel effort sur eux-mêmes, s'obligeant à faire la revue des mérites comparés des croyances des uns et des autres. Parce que la valeur du religieux est incommensurable, mieux vaut, en quelque sorte, le laisser à distance et ne point se risquer à des comparaisons ou à des jugements de valeur par définition infondés et totalement hors de propos.

Ce thème sceptique du silence, un silence sage et respectueux de la diversité, est au demeurant longuement décliné dans l'*Histoire* d'Hérodote. Car rapporter n'est point juger et ne saurait l'être. Ainsi, le « père de l'Histoire » s'interroge sur un étrange paradoxe : pourquoi les Égyptiens, qui tiennent le pourceau pour un animal immonde, en immolent-ils cependant exclusivement pour célébrer la Lune et Dionysos ? Hérodote s'abstient de donner la raison d'un tel comportement non par ignorance, mais par respect des us et des coutumes de l'Autre : « je la tairai quoique je ne l'ignore point » (II, 47). Ailleurs, venant à décrire les habits des Égyptiens, il raconte que ceux qui participent à des rites au sein des temples ne doivent pas être ensevelis avec le manteau de laine qu'ils portent lors de ces cérémonies ; mais s'agissant, encore une fois, d'expliquer le pourquoi de la chose, Hérodote se contente d'en affirmer le caractère sacré dans une formule lapidaire : « les lois de la religion le défendent », écrit-il, et il y insiste, quelques lignes plus bas, sans donner aucune information supplémentaire, expliquant simplement que « la raison que l'on en donne est empruntée à la religion ». Il lui suffit ainsi que le motif soit religieux ou sacré pour en taire la substance (II, 81).

Al Bîrûnî, lui aussi, refuse de juger l'Autre. Il décrit et raconte sans parti pris ni préjugé, et préfère, comme Hérodote, suspendre son jugement. Ainsi, lorsqu'il décrit certaines coutumes qui peuvent passer pour des « bizarreries » aux yeux de ses lecteurs musulmans, et alors qu'on s'attendrait à ce qu'il stigmatise la croyance hindoue en les charmes et les incantations, le « père du comparatisme » étonne par sa retenue et la modération de sa position : « Pour moi, je ne sais que dire, car je ne crois pas à ces sortilèges. Je connais quelqu'un qui pense peu de bien des faits réels, et encore moins des fables imaginaires. Il m'a raconté qu'un jour on lui envoya des "charmeurs" hindous. Ils récitèrent leurs incantations, en agitant les mains et des branchages, et il se sentit mieux et se trouva bientôt guéri »[15].

On ne peut donc récuser et dénoncer purement et simplement ces coutumes hindoues et les qualifier de charlatanisme malgré leur caractère saugrenu manifeste, car un témoin à la fois digne de foi et imperméable aux histoires surnaturelles a expérimenté sur sa propre personne l'efficacité des incantations exprimées par les charmeurs. L'impartialité de l'historien est ici parfaitement illustrée.

Repères

- > 498 Début des guerres médiques
- > ~ 480 Naissance d'Hérodote à Halicarnasse
- > 448 Fin des guerres médiques
- > 431 Début de la guerre du Péloponnèse
- > 425 Mort d'Hérodote à Thourioi
- > 404 Fin de la guerre du Péloponnèse
- > 395 Mort de Thucydide
- > App -[210 -202] Naissance de Polybe
- > 126 Mort de Polybe
- > 800 Naissance d'Al Kindi, premier philosophe arabe
- > 839 Naissance de Tabarî
- > 870 Naissance d'Al Fârâbî, dit le « Second Maître »
- > 923 Mort de Tabarî
- > 950 Mort d'Al Fârâbî à Damas
- > 973 Naissance d'Al Bîrûnî, historien et grand voyageur
- > 1048 Mort d'Al Bîrûnî
- > 1332 Naissance d'Ibn Khaldun
- > 1406 Mort d'Ibn Khaldun au Caire

Guerres médiques **:** les guerres médiques opposent les Grecs aux Perses au début du Ve siècle avant J.-C. À l'origine du conflit, la révolte des Grecs d'Asie à qui pèse la domination perse.

Guerre du Péloponnèse **:** guerre opposant Athènes et Sparte, prétendant chacune à l'hégémonie et défendant toutes deux une conception différente de l'État (oligarchie spartiate contre démocratie athénienne) et du mode de vie grec (tradition contre ouverture).

Al Bîrûnî **:** érudit et savant d'origine persane. Considéré comme l'une des figures les plus importantes du monde médiéval. À rédigé une centaine d'ouvrages sur des sujets très divers parmi lesquels *La chronologie des anciennes nations* et *La Description de l'Inde*, contrée où il se rendit et qu'il explora.

Al Fârâbî **:** philosophe d'origine turque, connu des Latins sous les noms d'Alfarabius et d'Avennasar. Qualifié de « Second Maître » en digne disciple du premier du nom, Aristote. Doué d'une intelligence et d'une érudition hors du commun, il commente Aristote et Platon dont il tentera de concilier les enseignements pour faire passer le message de sa vie, à savoir la prééminence de la philosophie sur la religion et la possibilité d'établir une cité idéale où le nomothète serait philosophe.

Ibn Khaldun **:** lettré et juriste né à Tunis. Auteur d'une monumentale *Histoire universelle*, il est le premier érudit arabe, au carrefour de la sociologie et de l'anthropologie, à considérer l'histoire comme une science véritable, obéissant à des lois qui lui sont propres et qui gouvernent le passage du rural (la bédouinité) à l'urbain. Critique de l'*isnâd*, il dénonce ouvertement l'esprit partisan des historiographes qui l'ont précédé, trop inféodés au pouvoir et à leurs intérêts.

Polybe **:** général, homme d'État et probablement le plus grand historien de son époque. Auteur, entre autres, d'une somme monumentale de quarante volumes, les *Histoires*, dont seule une infime partie nous est parvenue. Grand connaisseur des institutions romaines, il met au point une typologie des gouvernements et affirme sa préférence pour le régime mixte, reprise par un certain républicanisme moderne, celui de Machiavel et d'Harrington en particulier.

Thucydide **:** historien grec, auteur de l'*Histoire de la guerre du Péloponnèse*. Considéré comme l'un des précurseurs de la science historique au sens où il lie les événements qu'il rapporte les uns aux autres dans une perspective d'ensemble, déterminant un sens global vers lequel convergent tous les faits, même les plus secondaires.

Ya'qûbî **:** également géographe. Auteur d'une *Histoire*, essai d'une histoire universelle. Il n'est pas le précurseur de ce genre classique, mais celui qui en exprime le mieux la portée universaliste, dans la mesure où il ne se contente pas de narrer exclusivement ce qui se rapporte au monde islamique : il traite aussi bien des Patriarches que du Christ, des Apôtres et de l'Inde.

Tabarî **:** la référence par excellence des historiens arabes. Auteur d'une *Histoire des prophètes et des rois* dans laquelle il relate de façon rigoureuse les événements qui se sont produits durant les trois premiers siècles de l'Hégire : sa « chronique » commence à la création du monde et se termine en 915. Il est le premier à avoir systématisé la méthode de l'*isnâd*, tout en élargissant la forme classique de l'historiographie arabo-musulmane, celle du *khabar*. Il s'agit désormais de rendre compte des faits, année par année, en veillant à ce que leur authenticité ne fasse aucun doute : chaque fait répertorié a sa chaîne de transmetteurs dignes de foi, à telle enseigne que les historiens qui succèderont à Tabarî prendront les faits qu'il rapporte pour avérés, sans chercher à reprendre le travail fastidieux de vérification.

Ainsi, et alors même qu'il s'agit très souvent de sujets extrêmement délicats qui ne se discutent pas en terme d'Islam, l'auteur du *Livre de l'Inde* rapporte les coutumes religieuses des hérétiques et païens comme s'il faisait œuvre d'entomologiste, disséquant les croyances et les rites des « mécréants » sans que sa narration les fasse passer pour tels. Ainsi, lorsqu'il en vient à parler des « origines des lois indiennes », ce n'est pas tant pour affirmer leur spécificité, savoir qu'elles n'ont pas été, comme dans les religions monothéistes en général et en Islam en particulier, exprimées par le truchement d'un prophète, mais pour indiquer qu'en l'espèce, la différence entre monothéisme et paganisme est somme toute relative : « Les hindous se passent donc de prophètes, en matière de loi religieuse et de culte, *même s'ils sont parfois recours à eux pour autre chose, en cas de besoin ».*

Cette bienveillance qui empêche Al Bîrûnî de porter des jugements de valeurs s'enracine elle-même dans une profonde sagesse qui témoigne d'une connaissance profonde de la nature humaine. Après avoir décrit la prétention dont feraient preuve les hindous, l'historien a cette remarque tout aussi lapidaire que saisissante : « Les hindous se proclament différents et supérieurs et, par rapport à eux, nous en faisons autant »[17].

Relever les occurrences de cette « identité comportementale » est un leitmotiv bîrûnien présent dans l'ensemble du *Livre de l'Inde*. Ainsi par exemple, au sujet de la prédilection hindoue pour les charmes et les incantations précédemment citée, Al Bîrûnî commente : « […] Tout cela, il est vrai, n'a rien à voir avec la magie ! Pourtant, les hindous sont parfois accusés de sorcellerie (*sihr*). C'est parce qu'ils sont jongleurs et funambules. Mais ils ne sont pas les seuls et *tout le monde en fait autant* »[18].

Mais c'est peut-être la préface du *Livre de l'Inde* qui donne le plus la mesure de l'esprit de tolérance qui animait Bîrunî et qui le lie définitivement et indéfectiblement à Hérodote lorsque celui-ci choisit le silence contre le jugement : « […] J'ai rédigé ce *Livre de l'Inde* sans calomnier des gens qui ont des croyances contraires aux nôtres, et sans oublier de citer leurs propres paroles. Si ce qu'ils croient être leur vérité diffère de la nôtre, si même elle paraît abominable pour les musulmans, et bien ! je dirai seulement : “C'est là ce que croient les hindous et telle est leur façon de voir !” Ce *Livre de l'Inde* n'est pas un traité de polémique ou de dialectique. Je ne vais pas relever les arguments de nos adversaires religieux pour le plaisir de les détruire, car je crois qu'ils s'écartent de la Vérité. Non pas ! »[19].

En racontant respectivement cet Autre non grec et cet Autre non musulman, Hérodote et Al Bîrûnî font sans nul doute œuvre de traducteur. Comme l'affirme très justement François Hartog, « il y a un monde où l'on raconte et le monde que l'on raconte ; comment, de manière persuasive, inscrire le monde que l'on raconte dans le monde où l'on raconte : tel est le problème du narrateur. Il est confronté à un problème de traduction »[20]. Mais en même temps, en refusant de dévoiler ce qui meut intimement cet Autre, Hérodote et Al Bîrûnî nous donnent à voir la différence qui peut exister entre « traduisible » et « traductible », en optant clairement pour le second. De fait, le *traduisible* se révèle dangereux au sens où il est porteur d'un idéal trompeur de pureté et de clarté et doit dès lors impérativement céder la place au *traductible*, conscient de nos différences et travaillant à leur rendre justice de la meilleure manière, peut-être précisément en acceptant de ne pas en rendre compte. Nulle part, chez Hérodote, ne transparaît la moindre frustration face au choix du silence qu'il fait et assume pleinement, car c'est la sagesse qui commande son comportement ; s'il insiste sur son *epokè* éthique et rappelle souvent sa décision de se taire, ce n'est pas parce que la parole le démange jusque dans l'écriture, mais bien plutôt pour que son lecteur ne se méprenne pas sur son refus de dire et lui donne la dimension qui lui revient, celle d'un silence des plus éloquents. Nulle part non plus, chez Al Bîrûnî, l'évocation des « bizarreries » hindoues ne se transforme en dénonciation moqueuse. S'il constate que décidément ces hindous « font tout à l'envers »[21], il ne lasse pas de minimiser leurs différences dès que l'occasion se présente, pour ne pas rebuter le lecteur musulman et faciliter ainsi sa rencontre avec l'Autre. Ainsi en va-t-il par exemple de la comparaison qu'Al Bîrûnî fait entre le sanskrit et l'arabe : l'historien arriverait presque à nous faire croire qu'il s'agit de deux dialectes issus d'une même matrice linguistique ! « Il ne faut pas attacher d'importance aux différences de vocabulaire et de sens [entre le sanskrit et l'arabe]. La diversité des noms tient simplement à celle des langues distinctes. Pour la signification des mots, il s'agit simplement de notions particulièrement difficiles à comprendre, ou bien de contradictions sans fondement réel […] »[22].

En donnant à voir que le dialogue des cultures et des civilisations est une exigence qui ne saurait dater aujourd'hui, qu'il est non seulement possible, mais aussi fortement souhaitable en raison du profit moral et matériel que tout un chacun peut en tirer, en insistant sur l'idée qu'il est des questions qu'il vaut mieux laisser en suspens pour le bonheur du genre humain - comme celle de savoir quelles coutumes sont les meilleures - l'humanisme sceptique d'Hérodote et d'Al Bîrûnî compte parmi les antidotes les plus efficaces contre le pire ennemi de l'homme : l'ignorance qui s'ignore.

Rubrique rédigée par Khaled Roumo



Clés de lecture

> *Alors qu'ils ont fait appel aux philosophes et scientifiques grecs, comment expliquer que les Arabes n'aient pas connu des historiens tels qu'Hérodote et Thucydide ni des tragiques tel qu'Homère ?*

> *À quinze siècles d'écart entre Hérodote et Al Bîrûnî, quelles sont les points de similitudes entre les deux historiens quant à leur destin et esprit humaniste ?*

> *Comment fonctionne l'appréhension rationnelle de l'histoire chez les deux auteurs ?*

> *Comment les deux auteurs traitent-ils les différences culturelles ?*

> *En quoi se résume l'« œcuménisme inattendu » d'Al Bîrûnî ?*

> *Sur quoi se fonde l'auteur de l'article pour lier « l'esprit humaniste » à un « dialogue symbolique » plutôt qu'à une « relation de maître à disciple » ?*

> *S'agissant du « phénomène religieux » et son caractère « incommensurable », quel rapprochement l'auteur fait-il de l'article entre l'historien grec et le philosophe arabo-musulman Al Fârâbî ?*

> *Comment « l'impartialité de l'historien » ressort-elle de l'évocation des Perses et des Égyptiens faite par Hérodote et de « La description de l'Inde », œuvre majeure d'Al Bîrûnî ?*

> *Quelle est la valeur du silence entretenu par Hérodote et Al Bîrûnî lorsqu'ils interprètent les coutumes de l'Autre non grec ou non musulman ?*

[1] **Voir Franz-Christoph Muth,** *Zopyros bei den Arabern: Streiflichter auf ein Motiv Herodots in der arabischen Literatur*, **1992, vol. 33, p. 257.**

[2] **Voir François Châtelet,** *La naissance de l'histoire*, **Vol. I, Paris, Seuil, 1996, p. 126.**

[3] **Hérodote,** *Histoire*, **trad. franç. Pierre-Henri Larcher, Paris, Charpentier, 1850. VII, pp. 103-104.**

[4] **François Châtelet,** *op. cit.*, **p.130.**

[5] **Hérodote,** *Histoire*, **trad. franç. Pierre-Henri Larcher,** *op. cit.*, **p. 1.**

[6] **Ibid.**

[7] **François Châtelet,** *op. cit.*, **p. 116.**

[8] **Ibid.**

[9] **Al Bîrûnî,** *Le Livre de l'Inde*, **trad. franç. Monteil, Paris, ch. V, p.72 ; nos italiques.**

[10] **Ibid., ch. VIII, p.111; nos italiques.**

[11] **Ibid., p.42 ; nos italiques.**

[12] **Ibid., ch. XXXII, p.222 ; nos italiques.**

[13] **François Châtelet,** *op. cit.*, **p. 124.**

[14] **François Châtelet,** *op. cit.*, **p. 127.**

[15] **Al Bîrûnî,** *Le Livre de l'Inde*, **trad. franç. Monteil,** *op.cit.,* **ch. IX, p.121; nos italiques.**

[16] **Ibid., nos italiques.**

[17] **Ibid., ch. XVI, p. 170.**

[18] **Ibid., ch. XVII, p. 176 ; nos italiques.**

[19] **Ibid., préface, p. 42.**

[20] **François Hartog,** *Le miroir d'Hérodote*, **Paris, Gallimard, 1980, p. 225.**

[21] **Al Bîrûnî,** *Le Livre de l'Inde*, **trad. franç. Monteil,** *op. cit.*, **ch. XVI, p. 168.**

[22] **Ibid., ch XXIV, p. 202.**



Recherche graphique. Alphabet arabe. © Calligraphie de Karim Jaafar

L'UNIVERSEL ET L'AUTRE

SE PRÉSENTE À UNE LECTURE PRÉCISE DU CORAN, LE SOUCI D'UNE JUSTICE UNIVERSELLE À LAQUELLE TOUS LES HOMMES SONT INVITÉS À PARTICIPER. NOTONS AUSSI LE SOUCI D'INSCRIRE L'EXISTENCE DE L'HOMME DANS UN UNIVERS ET NON DANS UNE LOCALITÉ QUELCONQUE. L'ACCÈS À LA VÉRITÉ EST RECONNU PAR LES PHILOSOPHES COMME AL KINDÎ COMME ÉTANT UN ACCÈS À UN PROCESSUS HISTORIQUE AUQUEL PARTICIPENT TOUTES LES NATIONS, ET IBN KHALDUN SOULIGNE QUE LES SCIENCES SONT ÉTUDIÉES PAR LES ADEPTES DE TOUTES LES RELIGIONS, ELLES EXISTENT DANS L'ESPÈCE HUMAINE DEPUIS QUE LA CIVILISATION EST APPARUE DANS LE MONDE. AU NIVEAU POLITIQUE, LA RECHERCHE DE LA CITÉ VERTUEUSE N'EST PAS LIMITÉE À TELLE OU TELLE CIVILISATION, MAIS SE RAPPORTE À L'HOMME ET À SES DISPOSITIONS. CES DISPOSITIONS NE SONT PAS PSYCHOLOGIQUES, LIÉES AU TEMPÉRAMENT DE TEL OU TEL HOMME. ELLES SONT À ÉCHELLE HUMAINE ET NON À ÉCHELLE CULTURELLE. L'UNIVERSEL, QU'IL SOIT INCARNÉ DANS LES SCIENCES OU DANS LA POLITIQUE, EST UNE ROUTE À SUIVRE PAR TOUS, QUELLE QUE SOIT LEUR RELIGION. PENSER QUE LES CIVILISATIONS ONT DES MESSAGES CONTRADICTOIRES QUI LES POUSSENT À SE HEURTER LES UNES AUX AUTRES, C'EST FAIRE PREUVE D'UNE « SAINTE IGNORANCE » DES COUTUMES, DES TEXTES ET DES TRADITIONS ARABO-MUSULMANES.

On ne le sait que trop aujourd'hui, la thèse du choc des civilisations, relayée par les actes et prises de position des fondamentalistes musulmans, a beaucoup nui à l'image de l'Islam et de ses adeptes de par le monde. S'est progressivement, mais sûrement insinuée l'idée que la religion de Muhammad, sanguinaire et intolérante, était incapable de s'ouvrir aux autres et de sortir de son particularisme pour tendre vers des valeurs universelles. Une nouvelle littérature fleurit, qui fait de cette idée son fond de commerce, déclinant l'inaptitude structurelle de l'Islam : non seulement les Arabes n'auraient rien inventé — le concept même de science leur est étranger —, mais ils ne peuvent même pas se prévaloir du statut de passeurs de savoirs qu'une certaine tradition leur prête généralement : comment auraient-ils pu transmettre la pensée aristotélicienne à la chrétienté médiévale alors qu'ils ignoraient totalement le grec ?

Si ignorance il y a, il semble qu'elle soit du côté des réécriveurs de l'histoire. Dès le VIIIe siècle, en effet, les Arabes n'ont eu de cesse d'apporter leur part d'universel en pensant, avec une extraordinaire audace et bien avant l'heure, la possibilité d'un monde qui ne serait étranger à aucun de ses habitants, assimilant, transmettant et créant du savoir. Érudits, philosophes, mais aussi théologiens arabes médiévaux, en s'abreuvant aux sources des expériences grecques, persanes et hindoues, se sont essayés à une magistrale leçon d'humanité — de mondanité — qui ne peut que forcer l'admiration.

Toute tentative visant à s'interroger sur les modalités et les manifestations de l'universel arabo-musulman doit nécessairement se poser la question de savoir si cette tradition recèle des éléments qui seraient en mesure de porter sa prétention à l'universalité (I). Une fois ces éléments débusqués, il conviendra de comprendre comment le besoin d'universel s'est concrètement signalé (II) et de quelles manières les musulmans y ont répondu (III), que ce soit dans les champs ontologique, gnoséologique ou dans le domaine de la philosophie pratique. Il est à noter que nous nous concentrerons ici sur la réception arabe des savoirs grecs, une certaine tradition orientaliste ayant malheureusement occulté les sources hindoues et persanes auxquelles les Arabes ont *aussi* étanché leur soif de connaissance.



L'auteur

Soumaya Mestiri **enseigne la philosophie à l'université de Tunis.**
Ses travaux portent sur la philosophie politique, aussi bien arabe qu'occidentale.
Elle a publié de nombreux articles sur les rapports entre libéralisme, républicanisme et multiculturalisme, mais aussi sur le lien entre démocratie, Islam et débat public.
Elle a également fait paraître deux traductions respectivement d'Al Fârâbî (*Aphorismes choisis,* Paris, Fayard, Maktaba, 2003) et d'Al Kindî (*Comment échapper à la tristesse et autres textes éthiques,* Paris, Fayard, Maktaba, 2004).
Dernier ouvrage paru : *Rawls. Justice et équité,* Paris, PUF, «Philosophies», 2009

I LES ÉLÉMENTS D'UNIVERSALITÉ PROPRES À LA TRADITION ARABO-MUSULMANE

1. « Les habitants du monde » et/ou les « univers »

Nous ne t'avons envoyé que par miséricorde pour les habitants du monde [âlamîn]
(Coran, XXI, 107).

Fils d'Israël, rappelez-vous Mon bienfait par Moi prodigué, et que Je vous ai élus sur les univers
(Coran, II, 47 ; reprise en 122).

C'est très souvent la dimension cosmologique qui est retenue pour le terme de *âlamîn* ; « univers » est en ce sens la traduction la plus répandue (cf. Jacques Berque par exemple). Mais le choix de traduire par « habitants du monde » est loin d'être infondé : si *âlamîn* est bien le pluriel de *âlam*, c'est-à-dire de monde ou univers, il s'agit là d'un pluriel délaissé. En revanche, la possibilité de traduire par « habitants du monde », occultée au profit de la traduction par « univers », est d'autant plus légitime que *âlamîn*, pluriel de *âlamiyyun*, n'a, en ce sens, rien d'une forme peu usitée.

Ce type de querelle de spécialistes peut sembler vain dans la mesure où la dimension universaliste existe quel que soit le terme adopté : on aurait alors affaire soit à un universel ontologique (cosmologique), soit à un universel anthropologique. Mais quand on sait que le Coran ne contient pas moins de cinquante-trois occurrences du vocable en question et que toutes sont censées qualifier les destinataires de la troisième religion monothéiste et ne désignent pas simplement l'ensemble des mondes existants, ce qui pouvait sembler sans importance devient crucial. *Alamîn* traduit la dimension universelle d'une religion destinée à l'humanité toute entière. L'interprétation anthropologique de l'universel est, si l'on peut dire, « plus universaliste » que sa version cosmologique ou ontologique.

2. Lieutenance (*istikhlâf*) et dignité morale (*karâma*)

Lors ton Seigneur dit aux anges : Je vais instituer un [lieutenant] khalîfa sur la Terre, ils dirent : Tu rendrais tel celui qui y fait tant dégât et verse le sang, alors que nous autres célébrons par la louange Ta transcendance et sainteté ? Il dit : Moi, Je sais ce que vous ne savez pas.
(Coran, II, 30).

Le concept de lieutenance est fondamental en Islam. Il n'est que de compulser la littérature qui existe sur le sujet pour comprendre combien les orientations philologiques privilégiées par les exégètes déterminent à chaque fois de manière différente la substance même de la religion musulmane. *Khalîfa* signifie-t-il *représentant* ou *successeur* de Dieu sur Terre ? Suivant que l'on opte pour l'une ou l'autre interprétation, l'on ferait montre d'une conception plus ou moins « humaniste » de l'Islam. En effet, si *khalîfa* désigne « simplement » le représentant de Dieu sur Terre, alors cette lieutenance ferait de l'homme le second de Dieu, le privant ainsi de tout pouvoir créateur ; il ne serait dès lors qu'un modeste suppléant, chargé d'une mission intérimaire en l'absence du véritable fondé de pouvoir. L'affaire prendrait en revanche une toute autre tournure si le terme venait à signifier « successeur » au sens de celui qui se *substitue* à un autre et en prend donc définitivement la place. Nous aurions ainsi « sauvé la liberté humaine » et « trouvé une transcendance libératrice » – rien de moins. Depuis le Coran jusqu'à ce jour, la même querelle philologique bat son plein, entre défenseurs rigoureux (rigoristes ?) de l'orthodoxie islamique et tenants d'une certaine ouverture (gouffre certain ?).

Ceux qui cherchent à démontrer le caractère humaniste et universel de l'Islam ne doivent cependant pas se sentir démunis ou découragés car si les mots disent ce qu'ils veulent dire, alors le débat représentant-successeur est un débat totalement vain. En effet, outre le fait que le représentant ne saurait être dénué de toute marge de manœuvre, sa liberté étant *une partie de celle de Dieu*, le terme *khalîfa*, tel qu'il apparaît dans le verset cité est un singulier général : tout homme, quel qu'il soit, est le lieutenant de Dieu sur Terre. Cette liberté, tant recherchée par les adeptes de « l'interprétation successorale », se situe précisément dans l'universalité du *khalîfa*. Si tous les hommes, indépendamment de ce qui en fait des êtres particuliers, ont le même pouvoir et la même importance aux yeux de Dieu, personne ne peut avoir la prétention de dicter à son semblable sa conduite ou son comportement. Chacun est responsable devant Dieu. La liberté est responsabilité, et cette responsabilité est universelle. Obéissance ne signifie pas absence de liberté, mais liberté dans la loi, une loi qui fonde une justice universelle. Ce lien entre universalité et lieutenance est fort bien exprimé par Hodgson qui y voit l'essence de l'Islam : « pour les musulmans, écrit-il, les lois et les coutumes des hommes sont réorientées vers

une justice universelle ; les hommes, tirés de leurs petites négligences par leur confrontation avec les paroles de Dieu, *doivent agir comme les vicaires de Dieu dans toute la création* »[1].

Le concept de lieutenance est renforcé et affermi par celui de *karâma* (dignité), tel qu'il apparaît dans le Coran : Mais nous sommes magnanimes (karramnâ) envers les Fils d'Adam, Nous les transportons sur la terre et sur la mer, Nous leur attribuons bien des choses bonnes et les privilégions sur beaucoup d'autres de Nos créatures.
(Coran, XVII, 70).

En choisissant l'homme entre toutes les créatures pour le représenter, Dieu l'a élevé à une dignité supérieure, ainsi qu'en témoigne l'utilisation du terme *karramnâ*. Il l'a doté d'une raison et d'un libre-arbitre. Mais ce faisant, la dignité n'est plus « simplement » une dignité de rang ; elle devient une dignité proprement morale. Parce qu'il doit à chaque instant se rendre digne du choix de son Dieu, l'homme doit veiller sans relâche à se prémunir et se préserver.

La question qui se pose néanmoins est la suivante : quelles sont les racines et les sources de ce besoin d'universel manifesté par les Arabes ? D'où vient que l'on travaille à exhiber les tensions herméneutiques de l'orthodoxie classique et à exploiter le jeu qu'elles génèrent pour constituer un prisme à travers lequel l'on regarde différemment, voire subversivement, la parole de Dieu ? L'extraordinaire mouvement de traduction que connut le Moyen-Âge arabo-musulman a donné à ses philosophes, savants et érudits les moyens de mettre au jour le potentiel d'universalité que recelait leur tradition, ainsi que les outils théoriques qui allaient leur permettre de passer d'une logique de la *justification* — où l'on travaille à se convaincre de la possibilité d'*accepter* les héritages grec, persan et hindou, des héritages *païens* — à une logique de *l'acception* — où l'on élabore soi-même les éléments de sa propre participation à l'universel.



II LA TRADUCTION, ENTRE BESOIN CONCRET ET ACTE SYMBOLIQUE D'OUVERTURE À L'AUTRE

Traduire est une des manifestations les plus fondamentales de l'universel. En accueillant les Grecs dans leur culture, les Arabes ont en effet fait preuve de cette hospitalité langagière qui, selon Derrida, est l'hospitalité même. Ils ont su conjuguer le comblement d'un besoin matériel de connaissances à des questions d'ordre stratégique et utilitaire, mais sans jamais perdre de vue la dimension humaine de l'entreprise, comme certains aujourd'hui ont à cœur de nous faire croire, expliquant que l'Islam fit fi, entre autres, de l'esprit des Grecs.

1. Le contexte

On dénombre essentiellement deux facteurs favorables à l'émergence du mouvement de traduction entrepris par les Arabes entre le VIIIe et le Xe siècle. *Dans un premier temps*, les premières conquêtes arabes durant la dynastie omeyyade permirent d'unifier politiquement et administrativement des terres et des peuples soumis jusqu'alors à l'hellénisation, créant ainsi une atmosphère propice à l'échange des savoirs. En rassemblant les uns et les autres sous une bannière unique et par définition non partisane, celle de l'Islam (et en protégeant notamment les communautés de langue grecque de l'aversion latente pour l'hellénisme dans laquelle Byzance était tombée dès le VIIe siècle), les conquêtes omeyyades permirent à la coopération des savants et des érudits de se développer sereinement. *Par la suite*, l'arrivée des Abbassides sur le trône grâce au large soutien de la fraction persane de la population, ainsi que le transfert du pouvoir de Damas à Bagdad, furent les éléments déclencheurs d'un mouvement de traduction qui allait durer près de deux siècles.

2. Traduire dans une optique universaliste

Traduire pour apprendre et traduire pour transmettre : telle est aussi la part d'universel des Arabes. En effet, les érudits, savants et théologiens musulmans ont d'abord été séduits par le caractère universel des écrits grecs, c'est-à-dire de l'utilité qu'ils pouvaient avoir pour eux et de l'incommensurable profit qu'ils pouvaient en retirer dans leur quête des savoirs, tous les savoirs.

La traduction des *Topiques* d'Aristote illustre à merveille cette idée. Celle-ci fut commandée par le calife Al Mamûn, conscient de la nécessité, pour les musulmans, de posséder un manuel qui leur permette de tenir tête à leurs interlocuteurs « mécréants » rompus à l'art de la *disputatio*, mais tout aussi au fait de l'exigence qu'il y avait, pour les théologiens musulmans, d'affûter leurs armes rhétoriques afin que les joutes internes entre adeptes de sectes islamiques différentes puissent acquérir une réelle dimension argumentative. Tout ceci montre bien que les musulmans avaient compris la portée universelle de l'art rhétorique, tout aussi valable pour le paganisme, que pour l'Islam, le Christianisme et le Judaïsme. Un philosophe comme Al Kindî résume parfaitement l'esprit humaniste avec lequel les Arabes ont appréhendé l'Autre grec : « Nous ne devons pas rougir de trouver beau le vrai, d'acquérir le vrai d'où qu'il vienne, même s'il vient de races éloignées de nous et de nations différentes ; pour qui cherche le vrai […] le vrai n'est pas abaissé ni amoindri par celui qui le dit ni par celui qui l'apporte, nul ne déchoit du fait du vrai, mais chacun en est ennobli »[2].

Rubrique rédigée par Jacques Nicolaus

Autres époques, Autres lieux

Claude Lévi-Strauss et l'acceptation de l'autre

Dans l'œuvre d'Hérodote, il s'agit de l'étude de tous les hommes « tant les Grecs que les Barbares ». Avec un esprit d'ouverture universel exceptionnel pour l'époque ; Hérodote s'intéresse à l'histoire de tous les peuples afin que les œuvres humaines ne soient point oubliées. On le compare souvent à Thucydide pour mettre en valeur la rigueur de l'analyse historique de ce dernier. Mais Hérodote s'intéresse davantage aux croyances, aux coutumes et aux mœurs des peuples non Grecs c'est-à-dire « l'autre » sans souci de hiérarchisation.

Si l'universalisme est une donnée fondamentale du Coran, l'intérêt pour « l'autre » dans ses différences culturelles et religieuses a été peu développé dans le monde arabo-musulman. C'est du moins ce que l'on dit en Occident… C'est oublier un peu vite l'histoire de l'Europe, marquée par son européocentrisme, surtout depuis son essor au sortir du Moyen-Âge. La colonisation, dans laquelle se lance l'Europe a été discutée et justifiée par l'établissement d'une hiérarchie des races dès le XVIe (voir la Controverse de Valladolid par exemple) puis le développement d'un racisme pseudo biologique au XIXe s. Pour le conquistador et le colonisateur, il fallait que « l'autre » soit le « sauvage » pour le considérer comme inférieur…

C'est très tard, au XXe siècle que viendra la prise de conscience. L'œuvre de Claude Lévi-Strauss, notamment, la facilitera. À travers les deux courts extraits suivants, on comprendra l'esprit de son anthropologie humaniste : le rejet du mépris, du sentiment de supériorité et la reconnaissance de l'humanité de « l'autre » et de l'intérêt qu'il y porte.

Voici deux extraits de son œuvre qui indiquent sa perspective :

[…] on pouvait quitter son université et se rendre en milieu indigène aussi facilement que nous allons au Pays basque ou sur la Côte d'Azur. Ce n'est pas à une tradition intellectuelle que je rends hommage, mais à une situation historique. Qu'on songe seulement au privilège d'accéder à des populations vierges de toute investigation sérieuse et suffisamment bien préservées grâce au temps si court depuis que fut entreprise leur destruction. Une anecdote le fera bien comprendre: celle d'un Indien échappé seul, miraculeusement, à l'extermination des tribus californiennes encore sauvages, et qui, pendant des années, vécut ignoré de tous au voisinage des grandes villes, taillant les pointes en pierre de ses flèches qui lui permettaient de chasser. Peu à peu, pourtant, le gibier disparut; on découvrit un jour Cet Indien nu et mourant de faim à l'entrée d'un faubourg, il finit paisiblement son existence comme concierge de l'université de Californie.

Claude Lévi-Strauss – Triste tropiques – 1955

[…] Même l'ethnologie encore à ses débuts n'hésitait pas à ranger les peuples qu'elle étudiait dans des catégories séparées de la nôtre au plus près de la nature, comme l'implique l'étymologie du terme «sauvage» et, de façon plus explicite, l'expression allemande Naturvölker ; ou bien hors de l'histoire, quand elle les dénommait « primitifs » ou « archaïques », autre façon de leur refuser un attribut constitutif de la condition humaine.[…]

Cérémonie du soixantième anniversaire de l'adoption de l'Acte constitutif de l'UNESCO – intervention de Claude Lévi-Strauss, 16 novembre 2005

Bibliographie.

Claude Lévi-Strauss
Courrier de l'UNESCO n°5 2008
Race et histoire – 1952
Tristes tropiques – 1955

[1] La question y fut de savoir si les Espagnols pouvaient coloniser le Nouveau Monde et dominer les Indiens par droit de conquête. Le débat opposa essentiellement le dominicain Bartolomé de Las Casas qui dénonçait les injustices et les cruautés commises par les Espagnols et le théologien Sepúlveda entre 1550 et 1551.

La profusion des ouvrages traduits, ainsi que les différentes versions d'un même texte traduit deux ou trois fois, quand ce n'est pas plus, montre combien l'amour du vrai, universel entre tous les universels, a guidé les Arabes dans leur quête scientifique. C'est ainsi qu'on dénombre au moins trois traductions des *Topiques*, trois traductions des *Éléments* d'Euclide, cinq traductions de l'*Almageste* de Ptolémée. Presque tous les travaux gréco-hellénistiques en optique sont traduits dès le IXe siècle, grâce notamment au dynamisme de figures éminentes, tels le philosophe Al Kindî et les frères Banû Mûsa, mathématiciens et mécènes : ils constituèrent des groupes qui traduisirent directement du grec pratiquement l'ensemble des écrits d'optique, de géométrie et d'astronomie qu'ils eurent entre les mains, d'Euclide à Galien en passant par Héron d'Alexandrie. Rappelons également que nous n'avons connaissance actuellement de certains des écrits d'Apollonius, de Diophante et de Ménélaüs que par leurs traductions arabes, l'original grec ayant été perdu et que si l'algèbre a été introduite en Europe grâce au célèbre *Livre d'algèbre* d'Al Khawârizmî, le développement de la recherche algébrique à la Renaissance avance dans les pas de ses successeurs tels Tûsi, Samaw'al et Khayyâm, pour ne citer que ces trois noms.



III L'ASSIMILATION ET LE DÉPASSEMENT D'ÉLÉMENTS EXOGÈNES DANS LES DIVERS CHAMPS PHILOSOPHIQUES

1. Gnoséologie

a. La source coranique

Iriez-vous prescrire à autrui la piété en vous oubliant vous-mêmes, maintenant que vous pouvez réciter l'Écrit ? Ne raisonnez-vous pas ?
(Coran, II, 44)

[…] il y a vraiment dans tout cela des signes pour un peuple capable de raisonner
(Coran, II, 164).

La racine *'-q-l*, à l'origine du terme *'aql*, raison, figure pas moins de quarante-neuf fois dans le Coran ; si l'arabe possède deux autres racines pour désigner *spécifiquement* l'acte de comprendre, savoir *f-h-m* et *f-q-h*, celles-ci n'apparaissent respectivement qu'une et cinq fois dans le texte coranique. Ainsi la racine *'-q-l*, qui *seule* renvoie à la modalité proprement *raisonnée* de la compréhension, y est de très loin la plus fréquente. De fait, « le comprendre dont il est question dans les formes verbales construites sur cette [*'-q-l*] racine est raisonné, fondé sur la raison, par opposition à un 'comprendre' intuitif (*fahim*) ou cognitif (*faqih*) »[3].

b. Les classements des sciences

Ibn Khaldun, célèbre historien du XIVe siècle, s'exprimait en ces termes : « Les sciences rationnelles sont naturelles à l'homme en tant qu'il est doué de la pensée. Elles ne sont pas l'apanage d'une religion particulière. Au contraire, elles sont étudiées par les adeptes de toutes les religions, lesquelles sont également aptes à les apprendre et à entreprendre des recherches sur celles-ci. Elles existent dans l'espèce humaine depuis que la civilisation est apparue dans le monde. On les appelle les « sciences de la philosophie et de la sagesse ». Elles sont au nombre de quatre *i.e.* logique, physique, métaphysique, mathématique, elles-mêmes subdivisées en géométrie, arithmétique, musique et astronomie[4].

Si les appels répétés à l'usage de la raison dans le Coran nous donnent à voir que le concept de rationalité ne saurait être étranger à l'Islam, le propos d'Ibn Khaldun, lui, retient le lecteur par le raisonnement qui sous-tend la thèse d'une rationalité islamique : il ne saurait y avoir incompatibilité entre Islam et raison du fait de l'universalité de celle-ci, et donc de sa manifestation par excellence, la science. Parce que rien ne peut empêcher les hommes de penser et d'exercer leur raison, la science ne saurait être l'apanage d'aucune religion, culture, ou tradition. Les pairs d'Ibn Khaldun, six siècles avant lui, en avaient déjà largement pris la mesure avec l'élaboration de nomenclatures scientifiques.

Les classements des sciences, c'est-à-dire la représentation systématique des différentes branches de la connaissance suivant un principe régulateur, traduisent tout autant l'attitude métaphysique de leur auteur que l'état des différents champs du savoir de son époque. Ainsi, les philosophes et les érudits, d'Al Kindî à Ibn Khaldun, mais aussi les théologiens comme Ghazâli ont chacun leur propre classement. S'ils sont largement tributaires de la logique aristotélicienne, les Arabes sont sans nul doute les premiers à l'avoir érigée en modèle de rationalité, pratiquant en cela un véritable panlogisme. En témoigne par exemple, la volonté d'Al Kindî d'établir une méthode de raisonnement rigoureuse inspirée entre autres d'Euclide et de la *Métaphysique* d'Aristote pour approcher les discussions théologiques de son temps.

• *Al Fârâbî*

Ainsi dans son *Recensement des sciences* — traduit en latin, au XIIe siècle, par Gérard de Crémone — Al Fârâbî demeure fidèle à la classification aristotélicienne tout en s'en écartant. Il élargit ainsi la nomenclature élaborée par le Premier Maître en y introduisant non seulement les sciences linguistiques, mais aussi la jurisprudence (*fiqh*), authentiquement islamique, le *kalâm*,

Propositions pédagogiques : vivre et penser l'interculturalité

Comprendre le texte

- *En quoi consiste la thèse du « choc des civilisations » ?*
- *Quel est l'apport marquant de la culture arabe à la culture universelle ?*
- *Le Coran s'adresse-t-il à l'humanité toute entière ?*
- *Quels sont les différents sens du terme « khalîfa » ?*
- *Qu'est-ce qui a motivé les traductions des œuvres grecques en arabe entre le VIII[e] et le X[e] siècle ?*
- *Comment le Coran incite-t-il à raisonner ?*
- *Quelles sont les innovations islamiques sur le classement des sciences ?*
- *Quelle est l'importance du concept « d'intellect acquis » ?*
- *Quel est l'enjeu entre « création éternelle » et « création ex nihilo » ?*
- *Comment Miskawayh justifie-t-il la thèse que l'homme est un être social ?*
- *Comment, Al Fârâbî peut-il penser que le bonheur se trouve ici-bas ?*
- *Expliquez les cinq droits qui justifient la dignité morale de l'homme.*
- *Quelle est la fonction de la « milla » pour Al Fârâbî ?*

Dialoguer avec le texte

- *Pensez-vous que les civilisations s'opposent entre elles ?*
- *Tout universalisme est-il idéologiquement marqué ?*
- *L'Islam peut-il prétendre à l'universalité ?*
- *Les religions sont-elles toujours communautaristes ?*
- *Doit-on toujours opposer particulier et universel ?*
- *Un Européen peut-il s'identifier à la culture arabe ?*
- *Le Coran s'adresse-t-il à tout un chacun ?*
- *L'Islam moderne peut-il s'inspirer des sources du Moyen-Âge ?*

Modalité pédagogique suggérée : analyse critique

Le groupe est séparé en équipes de trois personnes.
Une ou plusieurs questions sont choisies.
Chaque équipe rédige une réponse commune aux questions choisies.
L'une après l'autre, chaque équipe lit à haute voix ses réponses à l'ensemble du groupe.
Chaque équipe sélectionne collectivement trois réponses qu'elle souhaite critiquer et rédige sa critique.
Les critiques sont lues à haute voix à l'ensemble du groupe.
Chaque équipe prépare ses réponses aux critiques qu'elle a reçues.
Les réponses sont lues à haute voix.
Si cela est possible, recommencer avec d'autres questions.
Analyse du travail et de l'exercice avec l'ensemble du groupe.

Rubrique rédigée par Oscar Brenifier

Exercices pédagogiques

Simulation

- *Former des sous-groupes de cinq à six participants.*
- *Expliquer que chaque groupe est une équipe d'historiens.*
- *Donner à chaque groupe un fait historique différent à travailler (une guerre, une révolution, une innovation scientifique ou technologique…)*
- *Chaque groupe énumère tous les éléments clés pour comprendre son fait historique*
- *Demander à chaque groupe d'exposer son fait historique et les éléments clés utilisés pour l'analyse*
- *Demander de lire également la fiche « Hérodote et Al Bîrûnî : la force du commun ».*
- *Demander à chaque groupe de comparer sa liste d'éléments clés avec les éléments évoqués dans les textes; quelles similarités, quelles différences ?*
- *Demander au groupe de discuter autour des questions suivantes :*
- *Quels choix d'éléments clés auraient été compatibles avec les approches historiques vues par Hérodote ?*
- *Quels choix d'éléments clés auraient été compatibles avec les approches des historiens arabo-musulmans ?*
- *Quelles conséquences pour la civilisation arabo-musulmane face aux approches historiques ?*
- *Quelle comparaison avec d'autres civilisations dans leurs choix des regards historiques et anthropologiques ?*
- *Selon les participants, qu'est-ce que l'universel et qu'est-ce que le particulier ?*

Rubrique rédigée par Jonathan Levy

c'est-à-dire la théologie rationnelle (tout en considérant que chaque religion a son propre *kalâm*) et la science politique. Le recensement farabien sera repris dans les grandes lignes par tous les philosophes qui suivront (même si les Frères de la Pureté, par exemple, se réclament de la tradition pythagoricienne et non d'Aristote, subordonnant la logique aux mathématiques) avec une double constante, jusqu'à Ibn Hazm : la séparation entre sciences traditionnelles et sciences rationnelles d'abord, et l'absence systématique de l'histoire qui ne figure ni dans la première ni dans la seconde catégorie. Ce qui change est la place accordée à l'un et à l'autre genre, et la nature des tentatives que l'on opère pour les concilier.

• *Ibn Hazm*

Avec Ibn Hazm et son *Épître sur la hiérarchie des sciences*, est amorcé un véritable tournant dans l'appréhension du scientifique dans le cadre de la bipartition classique. Il est vrai qu'Ibn Hazm fait dépendre la validité de toute science rationnelle d'un critère unique, à savoir son utilité pour la vie dans l'au-delà. C'est ainsi qu'il considère que les mathématiques, la logique et la métaphysique ne sont utiles que pour l'ici-bas, et qu'il substitue la science de la religion à la métaphysique, étant de par le fait seule capable de nous guider en vue de la vie future ; l'histoire, quant à elle, peut très bien seconder la science de la religion dans ses efforts, étant entendu que l'histoire musulmane est, d'entre toutes les histoires, la plus sûre.

Mais ce faisant, Ibn Hazm affirme très clairement qu'il existe quatre sciences sur lesquelles *toutes* les nations sont d'accord : l'astronomie, les mathématiques, la médecine et la philosophie (qui comprend la logique et la métaphysique). Ainsi, l'idée que la science puisse être universelle, que toutes les nations puissent avoir une conception du monde commune, fût-elle purement formelle, et que la philosophie elle-même puisse constituer un point de convergence au sein de la diversité des peuples, des langues et des religions, est loin d'être chose anodine, tant s'en faut.

• *Ibn Khaldun*

Avec Ibn Khaldun, l'universel s'élargit encore. Savant et historien, il fait un état des savoirs humains dans sa *Muqaddima*, distinguant entre « sciences de la *milla* (c'est-à-dire de la communauté en tant qu'elle est une communauté *religieuse*, c'est-à-dire *islamique*) », sciences rationnelles et savoirs irrationnels (magie, astrologie…). Élaborant une authentique sociologie du savoir, il opère un lien entre développement des sciences et civilisation urbaine ('*imrân*), faisant de cette implication le pivot de sa conception de l'histoire. Pour Ibn Khaldun, la science historique est la science du changement et du développement humains. Cette « science nouvelle », au carrefour de l'anthropologie et de la sociologie, emprunte à la raison et à la tradition tout en coupant court avec la vision classique de l'historiographie qui prévalait jusqu'alors, celle du *taqlîd* (suivisme *i.e.* traditionalisme dogmatique) et qui consistait à reproduire à l'identique et de génération en génération les récits que l'on héritait du passé. Elle est, en ce sens, emblématique de la volonté de voir dans le particulier la manifestation de quelque chose qui le dépasse et qui, en tant que tel, lui confère l'intelligibilité qui en fait, à proprement parler, un acte digne d'être rapporté : la rationalité historique est née.

c. Théorie de l'intellect et psychologie rationnelle

Si les philosophes arabes médiévaux ont repris à Aristote sa partition de l'âme et sa théorie de la connaissance, ils se sont néanmoins séparés du Stagirite sur la question de l'intellection, en mettant fin à une certaine ambiguïté quant au statut de l'intellect agent (immanent ou transcendant).

Les philosophes arabo-musulmans systématisent ainsi la théorie d'Aristote en clarifiant le processus de l'intellection. Pour ce faire, ils s'attachent à spécifier le rôle de l'intellect acquis (*mustafâd*) en s'appuyant sur la théorie d'Alexandre d'Aphrodise, « le second Aristote ». Ils se prononceront par ailleurs tous sans exception jusqu'à Ibn Tufayl sur le caractère transcendant de l'intellect agent.

Intercalé entre intellect en acte et intellect agent, l'intellect acquis, tel qu'il apparaît chez Al Fârâbî par exemple, a pour statut de réduire le fossé qualitatif qui existe entre un homme extraordinaire, le prophète qui reçoit la révélation, et le philosophe. De fait, si l'on affirme que *seul* le prophète est capable de connaître les vérités métaphysiques, c'est simplement parce qu'il est le *seul* à les percevoir *par l'intermédiaire de sa puissante imagination* (elles sont dans un deuxième temps transférées *directement* pour intellection à l'intellect agent). Le philosophe, quant à lui, peut arriver au même résultat que le prophète par le biais de l'intellect acquis, c'est-à-dire, dans le fond par ses propres moyens, sans le secours d'une imagination exceptionnelle comme l'imagination prophétique.

Averroès va encore plus loin qu'Al Fârâbî en mettant tous les hommes au même niveau : prophète(s), philosophes et commun des mortels ont la possibilité de s'élever à la connaissance des vérités métaphysiques. Il est ainsi le seul philosophe musulman à postuler l'immanence de l'intellect agent, ramenant ainsi la possibilité de connaître dans le monde sublunaire. L'importance d'un tel positionnement est cruciale : il s'agit ni plus ni moins que d'en finir avec l'idée d'une double voie pour la connaissance, la voie religieuse et la voie philosophique, et donc, en réalité, avec toute une tradition qui prévalait jusqu'alors et qui cherchait à harmoniser ou concilier les deux enseignements. Pour Averroès, si la raison est capable de rendre compte d'elle-même et de la prophétie, *la réciproque ne saurait être vraie*. La raison est d'autant plus universelle que la prophétie que cette dernière ne peut nous fournir aucun *vademecum* susceptible de nous conduire vers les chemins de l'*eudaimonia* : elle ne saurait nous instruire de Dieu, de l'Univers, de la Création, encore moins de l'âme humaine.

La position d'Ibn Rochd est sans équivoque : la nature n'a pas « élu » une portion de l'humanité qu'elle aurait dotée de la connaissance de toutes choses aux dépens du reste des hommes, « condamnés » à étudier pour apprendre les sciences théorétiques. La raison en est simple : pourquoi cette discrimination, alors que *tout être humain*, sans exception, possède les facultés mentales nécessaires pour atteindre à la connaissance théorétique ? Au demeurant, ajoute le philosophe, la nature ne saurait être redondante : il serait absurde de penser qu'elle aurait été d'une générosité sans bornes envers certains alors qu'il est possible à tout un chacun d'arriver par ses propres moyens et sans l'aide de quiconque — fût-ce de la nature — au savoir théorétique.

2. Ontologie et cosmologie

a. Ontologie

S'agissant de traduire, c'est-à-dire transposer, l'*estin* grec, les *falâsifa* se sont heurtés à une difficulté lexicologique de taille : la langue arabe ne possédant pas de copule comment penser et élaborer une théorie de l'être quand le vocable même, et donc le concept, n'existe pas ?

Le premier à avoir réfléchi à la question semble être Al Kindî. Il rend *estin* par la translittération *ays* et la privation d'être en ajoutant le préfixe privatif arabe classique, *lâ*, à *ays*, ce qui donne le terme *laysa*, utilisé classiquement en arabe pour signifier le néant ou l'absence d'être. En donnant une étymologie clairement grecque à une notion centrale de la métaphysique *et* de la religion, Al Kindî ouvre la voie à une tradition philosophique qui s'appuiera sur ces éléments philologiques pour fonder le concept d'*être*.

C'est à Al Fârâbî que l'on doit cette fondation. Dans son *Livre des Lettres* (*Kitâb al-Hurûf*), il note, à la suite d'Al Kindî, qu'on ne saurait trouver, en arabe courant, un terme qui serait la traduction exacte de la copule en grec (et en persan), alors qu'en syriaque ou en sogdien par exemple, on peut tout à fait trouver « un terme qu'on utilise pour désigner toutes les choses sans que l'on caractérise par ce terme une chose plutôt qu'une autre. Et on utilise ce terme pour indiquer le lien entre le prédicat et ce dont on prédique » (1ère partie, § 80). L'ennui, reconnaît Al Fârâbî, c'est que l'on « a nécessairement besoin de ce terme dans les sciences théoriques et l'art de la logique » (*ibid.,* § 83).

Al Fârâbî propose deux solutions pour résoudre le problème : utiliser le terme *huwa* (pronom) pour rendre la copule ou celui de *mawjûd* (ce qui existe). Si la première option a l'intérêt de se rapprocher de la structure de la phrase arabe classique, savoir la phrase nominale, il n'en demeure pas moins que son emploi comme copule ne peut être systématique et ce, en raison des confusions qu'il peut y avoir entre cet usage précis et l'usage du terme *huwwa* comme pronom — ce qui est sa nature initiale. La seconde option, quant à elle, a le très grand inconvénient d'aboutir parfois à la formulation d'énoncés qui ne font pas sens en arabe, en raison là aussi, de sa nature indépassable de nom dérivé (*masdar*). La véritable solution, affirme donc Al Fârâbî, consiste à utiliser l'une ou l'autre option en fonction des types d'énoncés qu'on emploie.

Une telle manière d'appréhender la difficulté lexicologique fait montre, encore une fois, de l'extraordinaire aptitude qu'avaient les Arabes à intégrer l'universel grec à leur culture et, de ce fait, à le réinventer alors même qu'il s'agissait en l'occurrence d'un défi apparemment impossible à relever.

Mais il y a, l'on sans doute aisément, plus. En résolvant ce problème terminologique, les *falâsifa* se donnaient les moyens conceptuels d'une onto-théologie dont il s'agissait de préciser les modalités en négociant le délicat passage entre l'orthodoxie islamique et l'héritage grec, essentiellement plotinien.

Comment rendre donc compte de l'existence en ménageant le dogme fondamental du monothéisme en général et de l'Islam en particulier, à savoir la création *ex nihilo* ? Ce qui ressemble étrangement à une gageure est résolu par une certaine tradition philosophique en qualifiant la création par un autre attribut, divin lui aussi : l'éternité. Ainsi, en remplaçant l'idée de création *ex nihilo* par celle de création éternelle, on déplace le problème d'une manière qui fait place à l'idée d'existence.

Comment cela peut-il être possible ? La question est légitime : puisque Dieu crée à partir de rien et de toute éternité, comment rendre compte de l'existence de *x*, existence qui suppose par définition un moment *m* déterminé où *x* advient ? L'idée est en réalité d'affirmer le caractère éternel de l'existence tout en comprenant cette éternité comme une puissance au sens aristotélicien du terme, une puissance qui peut ou non advenir *effectivement* à l'être par un *fiat* divin.

On mesure l'extraordinaire tour de force réalisé par les philosophes arabo-musulmans : suivant la théorie émanatiste qu'ils défendent, les êtres procèdent du divin de toute éternité ; sa création est une « simple » manifestation de sa libéralité c'est-à-dire de sa perfection. En concevant l'existence comme une puissance toujours présente, une puissance activée ou non par la libéralité divine, les théories philosophiques d'un Al Fârâbî ou d'un Avicenne préservent l'idée d'un Dieu créant à partir d'un rien tout en réussissant à conférer à l'homme une place privilégiée.

En effet, il serait tout à fait erroné d'inférer de la possibilité de l'existence, à savoir le fait qu'elle puisse advenir à l'être comme ne pas advenir, son caractère accidentel. Bien au contraire, car si ce qui advient à l'être l'est bien par la volonté divine, c'est que la cause est *tout aussi nécessaire que le causé* comme l'affirme Avicenne : « l'existence de toute cause est nécessaire avec l'existence de sa cause, et de l'existence de sa cause résulte nécessairement l'existence du causé »[5]. Cette affirmation extraordinairement subversive, née de la nécessité de concilier philosophie et religion, peut se résumer à un credo aussi simple que fondamental : si Dieu donne l'existence, sachant qu'il aurait choisi de ne pas la donner, alors la conscience d'exister est ce qui doit définir l'homme au premier chef. Avicenne est très éloquent à ce sujet : même si l'homme venait à se trouver dans une situation telle qu'il perde tout contact avec ce qui l'entoure, persisterait en lui et malgré tout le sentiment de sa propre existence.

Avec Avicenne, la religion orchestre son propre dépassement pour tendre vers un certain existentialisme avant la lettre : si ce qui nous définit, étant un don divin, est l'existence, alors tout le reste est finalement de bien peu d'importance. « Dépassement », mais non annihilation : le fait que tout ce qui doit nous réunir, tous autant que nous sommes, est notre condition d'existants, est somme toute une manière de rendre hommage au *karramnâ* divin en élaborant une proto-conception de la personne humaine. L'universel, en ce sens, résulte immanquablement d'un réaménagement de la parole de Dieu dans une perspective philosophique.

Il est néanmoins fondamental de souligner que le terreau émanatiste dans lequel s'enracine la pensée avicennienne ne rend pas compte de l'ensemble des approches arabo-musulmanes de l'être et de l'Un. En effet, Averroès travaille à expurger l'aristotélisme de tout élément néoplatonicien, en donnant à voir que l'être se dit de toute chose. Puisqu'il y a un seul nom pour dire l'unité et la diversité, on peut alors envisager l'indépendance du monde sublunaire et la création d'une science de la nature autonome. Substituant ainsi la conception homonymique à la conception analogique, le philosophe de Cordoue fait montre d'une volonté certaine, celle de redonner ses lettres de noblesse au monde sublunaire proprement humain, préparant ainsi le terrain pour Galilée et Bacon.

b. Cosmologie

La cosmologie des Arabes, c'est-à-dire leur manière d'appréhender le monde et de se le représenter, s'inscrit dans le cadre général qui informe leur vision de l'être, savoir le cadre émanatiste. En effet, selon Al Fârâbî, héritier de la tradition néoplatonicienne, le monde n'est qu'une hiérarchisation d'intellects, qui, s'engendrant les uns les autres par intellection (*ta'aqqul*), donnent le jour à une âme (*nafs*) qui à son tour génère une sphère céleste (*falak*). Ainsi, l'Un, lorsqu'il s'intellige lui-même, produit le premier intellect; celui-ci, en s'intelligeant à son tour, produit un orbe céleste et en intelligeant l'Un, produit le deuxième intellect. Ce processus se poursuit avec la même régularité jusqu'à ce que soit intelligé le dixième intellect, à savoir l'intellect agent, qui pose la limite inférieure du monde supralunaire.

Les deux premiers intellects sont à l'origine de deux sphères célestes: le «premier ciel» et le «ciel des étoiles fixes», tandis que les sept autres génèrent les sept planètes connues à l'époque. Les âmes des sphères, pour leur part, produisent la matière dans le monde sublunaire selon la volonté divine en y insufflant des facultés psychiques. Par le jeu de ces dernières (et donc aussi leur conflit) s'élaboreront les formes, dernière étape avant la création des êtres, combinaison de matière et de forme, du plus simple (minéral) au plus complexe (homme).

Il faut bien avoir à l'esprit que ce qui peut apparaître, à juste titre et encore une fois, comme une manière de concilier philosophie et religion est en réalité bien plus subversif: il s'agit en réalité de faire une place la plus large possible à la science et à la philosophie en montrant que si elles peuvent être à l'origine d'une explication rationnelle du monde, alors l'utilisation de la raison pour appréhender l'être sous toutes ses facettes se trouve par-là même légitimée . Ainsi, si le fait que Dieu soit à l'origine de tout, créant toute chose à partir de rien par libéralité pure, ne dispense pas d'envisager la création rationnellement en pensant une série d'intellects, animée par un Premier Moteur (que les philosophes arabo-musulmans, héritiers de Plotin, préfèrent appeler «l'Un» régissant l'Univers, il n'en demeure pas moins que le but des philosophes dépasse largement le cadre d'une appréhension scientifico-philosophique du monde pour atteindre à la systématisation d'un outil: la raison. En rationalisant la cosmologie islamique, les philosophes arabes réinterprètent à leur manière le passage grec du *mythos* au *logos* comme le passage du particulier à l'universel.

3. Philosophie pratique

a. L'idée de bonheur, entre perfection mondaine et félicité ultime

Le bonheur comme fin suprême de l'humain:
le cas Miskawayh.

Dans le plus important de ses ouvrages, le *Tahdhîb*, Miskawayh insiste fortement sur l'idée que l'homme est un être social et sociable par nature et qu'il a besoin de ses semblables pour atteindre la perfection, savoir le bonheur. «[…] l'homme est de tous les animaux celui qui ne se suffit pas à lui-même pour assurer à son essence la perfection. L'aide d'un grand nombre de gens lui est indispensable pour que sa vie soit parfaitement agréable et pour que tout se déroule favorablement pour lui. C'est ce qui a fait dire aux philosophes que l'homme est politique par nature. Autrement dit, il a besoin d'une cité où vive une population pour jouir totalement du bonheur humain […] Ce sont eux [ses semblables] en effet, qui assurent la perfection à son essence et parachèvent son humanité. À son tour, il leur assure ces mêmes fins»[6].

Si l'éthique miskwayhienne suit naturellement la théorie aristotélicienne de l'homme politique par essence, elle ne saurait toutefois s'y réduire. L'originalité du philosophe arabe vient de l'insistance avec laquelle il martèle l'incommensurable sociabilité humaine, au point de faire de la religion un simple instrument du vivre-ensemble: «Peut-être même la Loi religieuse ne leur [les hommes] a-t-elle prescrit de se rassembler dans leurs mosquées cinq fois par jour et peut-être n'a-t-elle attaché plus de valeur à la prière en commun (*salât al-jamâ'a*) qu'à la prière individuelle *(salât al-ahad)* que pour amener cette sociabilité qu'ils ont en puissance à s'affirmer en passant à l'acte […][7].

Ainsi, ce qui compte par-dessus tout est d'être ensemble et l'intérêt de la religion est de fournir aux individus l'occasion de se retrouver et de se rencontrer quotidiennement. Quelle meilleure leçon d'humanisme que celle-ci? Al *Fârâbî: la dissolution de la bipartition classique?*

Reste néanmoins à montrer que la recherche du bonheur terrestre vaut tout autant que l'aspiration à la félicité ultime. L'une des tentatives les plus intéressantes en la matière est celle d'Al Fârâbî: «Quant à Socrate, Platon et Aristote, ils sont d'avis que l'homme a deux vies: l'une est constituée par les aliments et les autres choses extérieures dont nous avons besoin quotidiennement pour notre constitution — c'est la vie première —, l'autre est celle dont la constitution, en soi, n'a pas besoin des choses extérieures pour constituer son essence. Elle se suffit bien plutôt à elle-même pour sa préservation, et c'est la vie ultime»[8].

Dans ce passage, Aristote est associé non seulement à Platon, mais encore à Socrate dans le cadre d'une «doctrine concordiste» qui affirme leur croyance commune en une vie après la mort: c'est le paradigme même de l'argument d'autorité, relativement lapidaire, sans aucune référence précise, associant trois figures

Rubrique rédigée par Khaled Roumo



Clés de lecture

> *Comment l'auteur apprécie-t-il « le choc des civilisations » et son lien avec « le fondamentalisme musulman » ?*

> *Etablissez la connexion entre les notions de liberté, responsabilité, universalité dans la tradition arabo-musulmane.*

> *Quelle est la portée de l'entreprise de traduction du patrimoine grec vers l'arabe ?*

> *Quelle perception de l'universalité de la raison et de la science selon certains auteurs musulmans ?*

> *Apprécier l'innovation d'Al Fârâbî dans son recensement des sciences.*

> *Ibn Khaldun introduit la rationalité dans le champ de l'étude de l'histoire.*

> *Ibn Rochd : tous les humains capables de s'élever à la connaissance métaphysique.*

> *De l'ontologie grecque à l'onto-théologie musulmane.*

> *Comment concilier religion et philosophie ?*

> *Comment la religion et le « vivre ensemble » se conjuguent en Islam ?*

> *Charte de la dignité humaine en Islam.*

> *Quelle est la représentation de « la cité vertueuse » chez Al Fârâbî ?*

> *Connexion entre particularisme, universalisme et diversité.*

> *Le consensus par recoupement, antidote au fondamentalisme.*



Bibliographie

> *Coran*. De nombreuses traductions sont disponibles, elles se complètent l'une l'autre. Celle qui est utilisée ici est de Jacques Berque, *Le Coran. Essai de traduction*, Paris, Albin Michel, La bibliothèque spirituelle,1995.

> AL FÂRÂBÎ,
- *Ihsâ al-'ulûm* (*Le recensement des sciences*), édité par O. Amin, 2e éd., Le Caire, 1949.
- *Kitâb al-Hurûf* (*Livre des lettres*), texte arabe édité par Muhsin Mahdi : *Kitâb al-Hurûf* (*Al Fârâbî's Book of Letters* : *A Commentary of Aristotle's Metaphysics*), Beyrouth, 1969.
- *Le Livre de la religion* (*Kitâb al-milla*), trad.franç. Dominique Mallet : *Al Fârâbî : Deux traités philosophiques*, Damas, Presses de l'Institut français, 1989.
- *Aphorismes choisis*, trad. franç. Soumaya Mestiri et Guillaume Dye, Paris, Fayard, Maktaba, 2003.
- *De l'obtention du bonheur***,** trad.franç. Olivier Seyden et Nassim Lévy, Paris, Allia, 2005.
- *Compendium des Lois de Platon,* trad.franç. Stéphane Diebler, in *Philosopher à Bagdad au Xe siècle,* Seuil, Points, 2007.
- *Opinions des habitants de la cité vertueuse*, texte arabe et traduction française dans

> KARAM, Y., CHLALA. J., et JAUSSEN, P. A., *Al Fârâbî : Idées des habitants de la cité vertueuse*, Beyrouth, 1980.

> HODGSON, M. G. S., *L'Islam dans l'histoire mondiale*, Paris, Actes Sud/Sindbad, 1999.

> IBN HAZM, *Risâla fi marâtib al-'ulûm* (Épître sur la hiérarchie des sciences), texte arabe et traduction dans *Ibn Hazm*, par A. G. Chejne, Chicago, Kazi Publications,1982.

> IBN KHALDUN, *Le Livre des exemples*, Paris, Gallimard, La Pléiade, 2002.

> IBN ROCHD (Averroès), *Le Livre du discours décisif* (*Fasl al-Maqâl*), Paris, Garnier-Flammarion, 1999.

> IBN SINA (Avicennne), *La métaphysique du shifa*, trad. franç. G. C. Anawati, Paris, Vrin, 1978 (t.1), 1985 (t.2).

> AL KHAWÂRIZMÎ, *Le commencement de l'algèbre*, trad.franç., introduction et commentaires par Roshdi Rashed, Paris, Blanchard, 2007.

> AL KINDÎ, *Sur la philosophie première*, éd. et trad.franç. par R. Rashed et J. Jolivet, Leyde, Brill, 1997.

> MISKAWAYH, *Ta'dhib al-akhlaq wa tathir al-a'raq* (Traité d'éthique), Le Caire, Maktabat Muhammad Ali Sabih, 1959. (Réédité notamment par Constantin Zoreïq, Beyrouth, Maktabat al-Hayat., 1966.

> SHÂTIBÎ, Abu Ishâq Ibrâhim, *Al-i'tisâm* (*Le Livre du secours*), Le Caire, Imp. Mustapha Mohamed.

> AL QÂDÎ, Wadâd, The term *khalîfa* in the early exegetical literature, in *Gegenwart als Geschichte* : *islamwissenschaftliche Studien*, Leiden, New York, Brill, 1988.

> BÜTTGEN, P., DE LIBERA, A., RASHED, M., ROSIER-CATACH, I.,(dirs), *Les Grecs, les Arabes et nous. Enquête sur l'islamophobie savante*, Paris, Fayard, Ouvertures, 2009.

> CORBIN, Henri, *Histoire de la philosophie islamique*, Paris, Gallimard, Folio essais, 1999.

> DAVIDSON, Herbert A., *Al Fârâbî, Avicenna and Averroès on Intellect. Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect, and Theories of Human Intellect*, Oxford, Oxford University Press, 1992.

> FAKHRY, Majid, *Histoire de la philosophie islamique*, trad.franç. M. Nasr, Paris, Cerf, Patrimoines-Islam, 1989.

> ILLUMINATI, Augusto, *Del comune. Cronache del general intellect*, Rome, 2003.

> IZUTSU, Toshihiko, *God and Man in the Qur'ân : Semantics of the Qur'ânic Weltanschauung*, Islamic Book Trust, 1963.

> LANGHADE, Jacques, *Du Coran à la philosophie. La langue arabe et la formation du vocabulaire philosophique,* Damas, Presses de l'Institut français, 1994.

> MADKOUR, Ibrahim, L'Organon *d'Aristote dans le monde arabe*, Paris, Vrin, 1932.

> RASHED, Roshdi (dir.), *Histoire des sciences arabes.* Avec la collaboration de Régis Morelon, 3 vol., Paris, Seuil, 1932.

> SCHACHT, Joseph, *Introduction au droit musulman*, Paris, Maisonneuve et Larose, Islam d'hier et d'aujourd'hui, 1992.

> SEDDIK, Youssef, *Dits du Prophète Muhammad*, Paris, Actes Sud, Illuminations, 2002.

de la sagesse antique en une seule phrase. Derrière tout cela et en toile de fond, il y a, naturellement, la volonté de montrer que philosophie et religion ne sont pas en contradiction : il est, en l'occurrence, intéressant de noter combien la définition de la vie ultime est « religieusement philosophique » : la terminologie utilisée est authentiquement philosophique (on parle de « l'essence » de la vie ultime) et l'on ne trouve, dans l'explicitation farabienne, aucune connotation proprement islamique au sens religieux du terme.

Nul étonnement, dès lors, de trouver sous la plume d'Ibn Tufayl l'idée selon laquelle Al *Fârâbî placerait la félicité ultime ici-bas*. Néanmoins, sans aller jusque-là — le Commentaire de l'*Éthique à Nicomaque* dont parle Ibn Tufayl est jusqu'à présent introuvable — l'on peut tout à fait avancer que le Second Maître opte pour la *version forte de la conciliation* : le bonheur existe *hic et nunc,* mais aussi dans l'au-delà, étant entendu que la félicité ultime renforce celle dont on jouit ici-bas. Il est ainsi tout à fait possible de rechercher le bonheur de la « vie première » et de profiter de celui que nous réserve la vie « ultime ».

b. Les cinq universaux pratiques

S'appuyant sur les concepts de *âlamîn*, *istikhlâf* et *karâma* (cf. supra), certains théologiens ont décliné la dignité morale ainsi entendue sous forme de cinq « droits » premiers, qualifiés de droits originels — étant entendu que le terme arabe utilisé pour rendre compte desdits droits est *usûl* qui traduit l'*archè* grec tout en signifiant par ailleurs « principe » (au sens logique et métaphysique), « fondement » (au sens gnoséologique et épistémologique) et « éléments » (au sens mathématique et chimique).

Ces droits, tout à la fois nécessaires, catégoriques et universaux, sont la protection de la religion, de l'âme, de la raison (c'est-à-dire le droit à l'éducation et à la culture), des biens matériels, de l'honneur. Ils font partie de ce que le droit musulman nomme l'intérêt indifférent (*maslaha mursala*), à savoir les choses sur lesquelles l'orthodoxie islamique (Coran et *sunna*) ne s'est pas prononcée. Les musulmans ont néanmoins ressenti le besoin d'élaborer une charte minimale dans laquelle sont consignés les incommensurables de la dignité et de l'humanité de l'homme *d'un point de vue conséquentialiste* (*maqâsidî*) et pas simplement fondationniste (*aslî*). Cela signifie que les musulmans, tels les théologiens Shâtibî ou Juwaynî, se donnent les moyens de comprendre l'universel d'un point de vue téléologique, en relation avec ce qui est bon, utile ou mauvais, néfaste, et pas exclusivement en termes littéralement doctrinaux — ce qui, on l'aura compris, élargi considérablement le spectre de l'universel même si l'on reste dans le cadre de la conformité à la Loi (*Shari'a*).

Les sceptiques pourraient avancer qu'il s'agit là d'une conception objectiviste du droit (c'est la Loi de Dieu qui dote et le droit, qui, dans un second temps, garantit cette dotation) et qu'il serait inapproprié, en ce sens, de parler de droits de l'homme. Cela est vrai, mais pèche néanmoins par anachronisme ; n'oublions pas que nous sommes au Moyen-Âge et qu'il faudra attendre la modernité pour qu'advienne la notion de droits subjectifs. En ce sens, les théologiens arabes ont fait du mieux qu'ils ont pu, compte tenu de la réalité intellectuelle de leur époque. En élaborant une série d'universaux pratiques dans le prolongement direct de l'orthodoxie islamique, quelqu'un comme Shâtibi confirme que l'Homme ne saurait être étranger à la civilisation arabo-musulmane. Il n'est pas peu signifiant que les musulmans du XXe siècle se soient appuyés sur ce type d'approche pour penser une « Déclaration islamique des droits de l'homme » (milieu des années 1980) et que, bien avant cela, dès les années 1930-1940, des réformateurs et progressistes, tel Tahar Ben Achour en Tunisie, aient choisi l'école conséquentialiste pour jeter les fondements d'un Islam tolérant et ouvert.

c. Le meilleur régime politique

Depuis Hérodote, la question du meilleur régime politique et de la cité idéale est la question classique de la philosophie pratique antique. Assimilant la classification platonicienne des régimes politiques énoncée au livre VIII de la *République*, les philosophes arabes médiévaux conçurent le meilleur régime politique comme une harmonisation des thèses de Platon et de la tradition arabo-musulmane. Ainsi, Al Fârâbî, dans l'*Obtention du bonheur,* pose-t-il l'identité du roi, du législateur, du philosophe et du guide (*imâm*), insistant sur le caractère non religieux du dernier terme : « Il signifie simplement dans la langue arabe celui dont on suit l'exemple et qui est bien accueilli, au sens où sa perfection est bien accueillie, où son objectif est bien accueilli » (section 57, [43]).

De la même manière, dans les *Aphorismes choisis*, le Second Maître opère une fusion entre la tripartition platonicienne de la cité et certains traits caractéristiques propres à l'Islam, mais il le fait d'une manière fort subversive. Il dénombre cinq classes au sein de la cité vertueuse, procédant de la manière suivante :

« La cité vertueuse a cinq parties : ceux qui sont vertueux, ceux qui maîtrisent l'éloquence, les experts, les combattants et ceux qui s'occupent des choses lucratives. Ceux qui sont vertueux sont les sages, les prudents, et ceux qui ont un avis dans les affaires importantes. Ensuite, <il y a> les détenteurs de la religion et ceux qui maîtrisent l'éloquence, à savoir les rhéteurs, les orateurs, les poètes, les musiciens, les secrétaires administratifs et ceux qui se conduisent comme eux et figurent parmi eux. Les experts sont ceux qui pratiquent le calcul, les ingénieurs, les médecins, les astronomes et ceux qui se conduisent comme eux. Les combattants sont les guerriers, les gardiens et ceux qui se conduisent comme eux et que l'on compte parmi eux. Ceux qui s'occupent des choses lucratives sont ceux qui gagnent l'argent au sein de la cité, comme les paysans, les bergers, les marchands et ceux qui se conduisent comme eux »[9].

On aura remarqué que la cinquième classe correspond à la classe des artisans chez Platon, tandis que la quatrième correspond à celle des gardiens ; notons par ailleurs qu'Al Fârâbî rend le terme « guerriers » par celui de *mujâhidûn* où l'on aura reconnu la racine *jihâd*, très probablement pour désamorcer le soupçon selon

lequel la pensée grecque contredirait les préceptes de l'Islam. Les trois premières classes, quant à elles, correspondent à la classe platonicienne des dirigeants.

Mais ce qui est intéressant à relever se trouve ailleurs, dans le détail des deux premières classes. Al Fârâbî place les philosophes, les sages, *devant* les hommes de religion, qu'il met, pour leur part, au même niveau que les rhéteurs et les poètes. Quand on sait l'aversion que Platon avait pour ces derniers, on comprend qu'il y a là un message implicite que le Second Maître, adepte de la méthode de Thrasymaque, souhaite faire passer à ses lecteurs. Cette hiérarchisation opérée par Al Fârâbî trouve au demeurant confirmation dans une thèse centrale développée par le philosophe, à savoir que la philosophie *précède* la religion, la seconde ne devant se comprendre que comme une imitation (*muhâkât*) de la première. L'art de la démonstration lui étant totalement étranger, la religion ne fait qu'exposer au moyen d'images les vérités auxquelles aboutit la philosophie en suivant un cheminement argumentatif rigoureux.

Désamorcer la transcendance du religieux en donnant à voir sa postériorité chronologique et sa subordination symbolique à la philosophique représente, à tout le moins, une étape fondamentale sur le chemin de l'universalité.

d. L'ouverture cosmopolitique

Cette quête de l'universel se décline également en termes proprement politiques. Pour Fârâbî, si la philosophie doit viser la recherche du bonheur, elle ne doit pas se contenter de déterminer les moyens d'assurer celui de la cité, mais travailler à promouvoir celui de la terre toute entière (*ma'mûra*). Pour Al Fârâbî, en effet, le foyer, le quartier, la cité et la nation se caractérisent par l'incomplétude du bonheur qui y croît, tandis que la *ma'mûra*, elle, se définit par l'achèvement de la perfection humaine. Il s'agit là, à ne pas en douter, d'une interprétation à la fois philosophique et politico-religieuse de la réalité impériale (et donc califale) de l'Islam.

Le Second Maître va encore plus loin. Selon lui, chaque cité a sa propre *milla*, ce fonds commun de symboles et d'images destiné à mettre la foule sur le chemin d'un certain savoir et, ce faisant, de la constituer réellement en tant que communauté. Prendre conscience de cela, c'est aussi reconnaître que la possibilité de se comprendre, malgré la diversité des *milal*, existe véritablement : nos voisins, ne partagent pourtant pas les mêmes croyances et convictions que nous, mais leurs différences, dans le fond, ne sont que *symboliques*. Nous nous retrouvons universellement dans le principe de la médiation et dans sa raison d'être, à savoir cette vérité dont il est dangereux qu'elle soit mise entre les mains de ceux qui sont incapables de la comprendre. Al Fârâbî suit ici l'enseignement platonicien, empreint d'une prudence salvatrice. Il écrit, dans le *Compendium* des *Lois* de Platon : « Le sage Platon ne s'est pas permis de révéler et divulguer les sciences à tout un chacun. Il donc emprunté la voie du symbole, de l'énigme, de l'obscurité et de la difficulté de manière à ce que la science ne tombe pas entre les mains de ceux qui y sont inaptes […] En cela il avait raison »[10].

Cette vérité-là, dit Al Fârâbî, laissons-la de côté, si nous voulons, tous autant que nous sommes, nous comprendre. À travers la *milla*, Al Fârâbî a su prendre en charge à la fois le particularisme, l'universalisme et la diversité de son époque.

Faire ainsi du Second Maître notre contemporain, c'est clairement reconnaître que les Arabes par-delà les siècles, continuent de « faire leur part d'universel ». La même remarque peut être faite d'Averroès, qui systématise les intuitions cosmopolitiques farabiennes en les ancrant dans un terreau noétique. En effet, en appréhendant l'intellect agent comme « la chose du monde la mieux partagée », en mettant tous les hommes sur un pied d'égalité, en renvoyant révélation et prophétie à leur juste place — dans les cœurs des croyants —, le philosophe de Cordoue permet à tous les tenants d'un universalisme bien compris de dégager, à tout le moins, un certain nombre d'éléments en faveur d'une éthique dialogique transculturelle. Ainsi le philosophe italien contemporain Augusto Illuminati (lui-même héritier de Dante qui fut, comme chacun sait, très influencé par Averroès), en élaborant sa théorie de l'intellect général (« commun » ou « public » en sont des équivalents stricts), voit-il en l'intellect matériel d'Averroès la « préhistoire du concept »[11]. L'intuition fondamentale et première d'un « mécanisme transpersonnel de la pensée »[12]. De fait, l'intellect matériel unique, « à l'œuvre chez tous les hommes et tous les jours, fournit les principes universels et les concepts communs à l'ensemble de l'espèce »[13]. Dès lors, parce que nous sommes, malgré notre diversité, dotés de la même capacité de représentation, nous ne pouvons, en dernière instance, que nous entendre : si nous n'interprétons pas le donné intelligible de la même manière en raison de nos particularismes et de nos différences, il n'en demeure pas moins que *nous pouvons comprendre que d'autres pensent différemment de nous*, dans la mesure où notre ancrage est le même.

À l'heure où les sociétés multiculturelles s'efforcent tant bien que mal de gérer la diversité qui vit et croît en leur sein, une diversité en mal de reconnaissance, le propos farabo-averroïen, d'une actualité brûlante, nous donne des raisons d'espérer.

SCHÉMA RÉCAPITULATIF

I Processus grec de construction de l'universel

MYTHE	TRIBUS	ÉPOPÉE
▼	▼	▼
LOGOS	CITÉ	TRAGÉDIE
▼	▼	▼
PHILOSOPHIE THÉORIQUE ET SCIENCE	PHILOSOPHIE PRATIQUE	POÉTIQUE
▼	▼	▼

UNIVERSEL GREC

II Éléments d'universalité dans la tradition arabo-musulmane

POÉSIE	TRIBUS	POÉSIE
▼	▼	▼
RELIGION	NATION	PROSE
▼	▼	▼
ONTOLOGIE COSMOLOGIE ANTHROPOLOGIE LÉGISLATION	HISTOIRE ET LÉGISLATION	CRÉATION (PHILOSOPHIQUE, SCIENTIQUE, ETC.)
▼	▼	▼

PROTO-UNIVERSEL ARABO-ISLAMIQUE

III Manifestations de l'universel arabo-musulman,

comme conjonction de deux formes de traduction qui se suivent chronologiquement et s'impliquent logiquement : traduction en arabe de l'universel grec ainsi spécifié (I) et traduction dans la civilisation arabo-musulmane de l'universel grec (II)

Ontologie (*wujûd*) ; cosmologie ; anthropologie (proto-conception de la personne) ; épistémologie (classification des sciences) + gnoséologie (théorie des intellects) + prophétologie (*nubuwwa*) ; philosophie pratique (morale, politique, Fikh ; cosmopolitique : la *ma'mûra* farabienne ; philosophie de l'histoire : Ibn Khaldun.

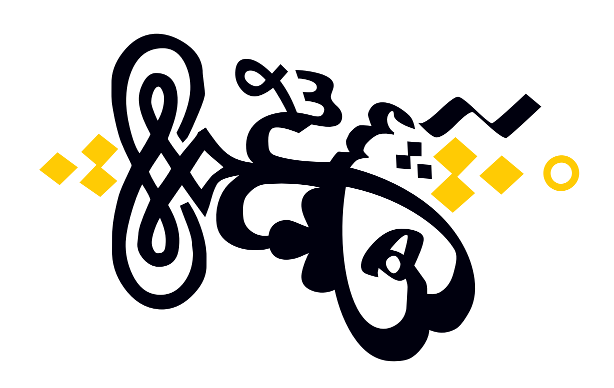
L'universel antique et médiéval est un commun élaboré respectivement par les Égyptiens, les Phéniciens, les Babyloniens, les Grecs, les Romains, les Musulmans, les Chinois, les Hindous et les Latins.

CONCLUSION

Un mot, pour finir, sur les rapports entre mondialisation et universalité, afin de renvoyer dos à dos adeptes occidentaux de la thèse du clash des civilisations et fondamentalistes musulmans aux velléités missionnaires, et d'achever de faire d'Al Fârâbî notre contemporain. Si les premiers veulent nous faire croire à une incapacité structurelle de l'Islam à produire de l'universel, les seconds aimeraient faire passer l'idée selon laquelle cette universalité ne saurait exister en dehors d'un « Islam mondialisé » (O. Roy) et uniforme, celui de *l'Ummah* qui regrouperait les croyants par-delà leur diversité géographique, historique et culturelle. Ce faisant, les uns et les autres se méprennent sur la définition même de l'universel.

Les premiers négligent l'importance de la mondialisation en tant que phénomène structurant ; ils confondent ainsi essentialisme et intégrisme, faisant abstraction du fait que nombre d'humains aujourd'hui, rejetons de la post-modernité, se définissent par des particularismes identitaires qu'ils peuvent avoir à cœur de défendre sans pour autant verser dans la haine de l'autre. Faisant bien peu de cas des cultures, des loyautés et autres appartenances, ils récusent que chaque particularisme puisse être gros d'un universel. Les seconds, quant à eux, surfent exagérément sur la « vague mondialisation », établissant une fausse et dommageable identité entre universel et mondialisé : l'Islam ne saurait être universel qu'en étant mondialisé, c'est-à-dire qu'en établissant un ensemble unique de règles et de préceptes pour tous les musulmans de la planète (et les autres).

Or si l'universel doit être assimilé à quelque chose, c'est bien à ce commun dont Averroès, il y a aujourd'hui onze siècles, nous enseignait l'importance, précurseur d'une sorte de « consensus par recoupement » où le particulier aurait sa juste place.



[1] **Hodgson, M. G. S.,** *L'Islam dans l'histoire mondiale*, **Paris, Actes Sud, Sindbad, 1999, p. 120.**

[2] **Al Kindî,** *Sur la philosophie première*, **éd. et trad. franç. par R. Rashed et J. Jolivet, Leyde, Brill, 1997.**

[3] **Büttgen, P., de Libera A., Rashed, M., Rosier-Catach., (dir.),** *Les Grecs, les Arabes et nous. Enquête sur l'islamophobie savante*, **Paris, Fayard, 2009, p. 110.**

[4] **Ibn Khaldun,** *Le Livre des exemples*, **Paris, Gallimard, Pléiade, 2002, p. 941.**

[5] **Ibn Sina (Avicenne),** *La métaphysique du shifa*, **éd et trad.franç, G. C. Anawati, Paris, Vrin, 1978, t.1, p. 212.**

[6] **Miskawayh,** *Ta'dhib al-akhlaq wa tathir al-a'raq* **(Traité d'éthique), Le Caire, Maktabat Muhammad Ali Sabih, 1959, réédité par Constantin Zoreïq, Beyrouth, Maktabat al-Hayat, 1966, p. 46.**

[7] **Ibid.**

[8] **Cité dans Al Fârâbî,** *Aphorismes choisis*, **traduit par S. Mestiri et G. Dye, Paris, Fayard, 2003, § 28, pp. 63-64.**

[9] **Cité dans Al Fârâbî,** *Aphorismes choisis*, *op.cit.*, **§ 57.**

[10] **Al Fârâbî,** *Talhis kitab nawamis Aflatun*, **§ 2, p. 125, 1-3. Cité dans Al Fârâbî,** *Aphorismes choisis*, *op. cit*, **p. 25.**

[11] **Illuminati, A.,** *Del comune. Cronache del general intellect*, **Rome, Manifestolibri, 2003, p. 8.**

[12] **Ibid p. 7.**

[13] **Ibid p. 25.**



Dans l'obscurité, je n'ai qu'une seule lumière, c'est l'amour © Calligraphie de Karim Jaafar

LA RECHERCHE DE LA VÉRITÉ

LA VÉRITÉ ENTRETIENT UN RAPPORT ÉTROIT AVEC LA SAGESSE DANS LE MONDE ARABO-MUSULMAN. PARMI LES QUATRE-VINGT-DIX-NEUF NOMS DE DIEU IL Y A CELUI DE «SAGE» ET DE «VÉRACE». SI DONC LA PHILOSOPHIE EST UNE SAGESSE, ELLE EST AUSSI UNE RECHERCHE DE LA VÉRITÉ. PAR DES MOYENS DÉMONSTRATIFS, ELLE PERMET DE PARVENIR À DES VÉRITÉS QUE LA RELIGION PRÉSENTE DE FAÇON IMAGÉE, SELON UN STYLE FAIT DE PARABOLES ET D'EXEMPLES. LA PHILOSOPHIE SE TROUVE DONC JUSTIFIÉE PAR LA RELIGION ELLE-MÊME CAR LE TEXTE SACRÉ ENJOINT L'HOMME À RECHERCHER LA CONNAISSANCE DES CHOSES EN VÉRITÉ. IL Y A UN PROCESSUS HISTORIQUE DE LA VÉRITÉ QUI S'INCARNE TANTÔT DANS DES ÉCRITS RELIGIEUX, TANTÔT DANS DES ÉCRITS PHILOSOPHIQUES. IL APPARTIENT À L'HOMME DE RELIER ENTRE ELLES LES FORMES DE LA VÉRITÉ POUR LA RECONNAÎTRE DANS SON UNITÉ À TRAVERS LES STYLES DE SA PRÉSENTATION.

LA SAGESSE : UNE STRATÉGIE PHILOSOPHIQUE

Jean Jolivet a pu montrer que la philosophie arabe s'est développée dans le monde arabo-musulman comme sagesse. Le mot «sage» fait partie des quatre-vingt-dix-neuf noms de Dieu, parler de «sagesse» est tout à fait acceptable dans une société musulmane structurée par le texte sacré, le texte coranique. Si la philosophie est d'abord présentée comme sagesse, elle sera mieux acceptée et n'apparaîtra pas comme un emprunt au paganisme grec. Les philosophes grecs seront désignés comme «les Anciens» et non comme des païens. De nombreux philosophes n'ont pas hésité à utiliser le mot de «sage» ou de sagesse dans leur titre alors même qu'ils avaient en tête la philosophie : c'est le cas d'Al Fârâbî dans *L'harmonie des opinions des deux sages : Platon le divin et Aristote*, et c'est le cas d'Averroès dans le *Discours décisif* dont le sous-titre est «*où l'on établit la connexion entre la sagesse et la loi divine*». Dans les deux cas, Al Fârâbî et Averroès parlent des philosophes mais les présentent comme des sages pour les inscrire dans la longue chaîne des sages que connaît l'humanité : aussi bien les prophètes, les mages de l'Inde et de la Perse que les philosophes grecs. Dès le premier paragraphe de l'ouvrage d'Averroès, le philosophe andalou substitue au mot «sagesse» celui de *falsafa*, de philosophie. Une littérature ancienne s'était déjà illustrée dans un humanisme de la «sagesse éternelle» (Miskawayh), mais comme le note Jolivet, cet humanisme était présenté sous la forme compilée d'aphorismes des Anciens (Perses, Hindous, Grecs) sans que ceux-ci soient traduits dans la forme argumentative, si distinctive de la philosophie du commentaire où Al Fârâbî, Avicenne et Averroès se sont distingués.

Par ailleurs, il y a un stéréotype qui consiste à présenter d'une part, la philosophie arabe comme une copie pâle de la philosophie grecque, et d'autre part, la *Sharia* comme un élément spécifique. D'un côté, dans le domaine de la pensée, les arabes n'ont rien inventé, et de l'autre, pour ce qui est des normes, ils ont des normes à part, trop spécifiques pour être comparables aux autres. Ce stéréotype se double de l'idée que la *Sharia,* si spécifique est anhistorique, et que la philosophie arabe si imitative, n'a servi que de relais à la philosophie pour passer d'Athènes à l'université de Paris au XIIIe siècle ou de celle de Padoue du XIVe s. Or l'analyse du corpus philosophique et juridique montre que la philosophie arabe a créé un nouveau paradigme de pensée, et que la *Shari'a* a bien connu une accumulation jurisprudentielle marquée du sceau de l'histoire.

La philosophie en langue arabe a connu au Moyen-Âge un développement sans précédent. On peut même dire qu'elle est née « deux fois » comme le souligne Jolivet : « la philosophie naît deux fois en Islam : sous la forme d'abord d'une théologie originale, le *kalâm* ; sous celle ensuite d'un courant philosophique qui s'alimente pour une grande part aux sources grecques »[1]. Ce phénomène est d'autant plus remarquable que la philosophie, issue des sources grecques, n'a pas cherché la protection de la théologie, sa première forme d'occurrence pourrait-on dire. Elle s'est même constituée de façon explicite comme une philosophie issue de la tradition païenne grecque mais elle a cherché sa justification dans la loi. Constituée comme une parole argumentée et non comme une parole inspirée, elle a recherché, dans Aristote notamment, les moyens de valider ses discours. Si elle s'est faite interprète des textes révélés qui ont une teneur juridique et y a puisé sa légitimité comme le souligne Averroès au début du *Discours décisif*, ce n'est jamais sans oublier sa source : l'intellect. Avoir accès à la vérité c'est utiliser le syllogisme aristotélicien nous dit Averroès : « Puisqu'il est bien établi que la loi divine fait une obligation d'appliquer à la réflexion sur l'univers la spéculation rationnelle, comme la réflexion consiste uniquement à tirer l'inconnu du connu, à l'en faire sortir, et que cela est le syllogisme, ou se fait par le syllogisme, c'est pour nous une obligation de nous appliquer à la spéculation sur l'Univers par le syllogisme rationnel »[2].



L'auteur

Ali Benmakhlouf est professeur des universités. Il enseigne la philosophie à l'université de Nice. Il est membre du Comité consultatif national d'éthique (France) et président du Comité consultatif de déontologie et d'éthique de l'Institut de recherche pour le développement (IRD). Membre de l'Institut international de philosophie et de la Société française de philosophie, il a rédigé de nombreux ouvrages en histoire et philosophie de la logique. Traducteur et spécialiste d'Averroès (Ibn Roshd), il a consacré des ouvrages et des articles à la philosophie médiévale arabe. Il dirige une collection « Philosophies » aux Presses universitaires de France et une collection « Débats philosophiques » aux éditions Le Fennec à Casablanca (Maroc). Ses ouvrages principaux : *Bertrand Russell* (Belles lettres, 2004), *Gottlob Frege, logicien philosophe* (PUF, 1997), *Bertrand Russell, l'atomisme logique* (PUF, 1996), *Montaigne* (Belles lettres, 2008), *Averroès* (Belles lettres, 2000), *Al Fârabi, philosophie à Bagdad au Xe siècle* (Seuil, 2007).

Léo Strauss a attiré l'attention sur cet aspect. Il y a en effet une singularité de la philosophie arabe et juive qui situe toujours la vérité au regard du tribunal de la loi : « Pour le juif et le musulman, la religion n'est pas, comme c'est le cas pour le chrétien, avant tout une foi formulée dans des dogmes mais une loi, un code d'origine divine. Aussi la science religieuse, la sacra doctrina n'est pas la théologie dogmatique, théologia revelata, mais la science de la loi, *halaka* ou *fiqh* »[3].
Aussi va-t-on assister à un double effort de conciliation, d'une part une conciliation du texte sacré avec les philosophies païennes de Platon et d'Aristote, d'autre part une conciliation de ces philosophies païennes entre elles. La vérité ne saurait être multiple, ce sont les accès à la vérité qui le sont. Pour légitimer l'étude des textes païens en milieu musulman, force était de les harmoniser pour que l'objection, selon laquelle ces philosophes se contredisent et donc s'effondrent mutuellement, ne puisse pas valoir. La position de rendre toutes les vérités cohérentes animent les philosophes médiévaux arabes.

La devise d'Averroès est qu'on ne peut seul disposer de toute la vérité. Seule la suite des générations et la continuité avérée entre différentes cultures peuvent en donner une image : « c'est un devoir pour nous, au cas où nous trouverions chez nos prédécesseurs parmi les peuples d'autrefois, une théorie réfléchie de l'univers, conforme aux conditions qu'exige la démonstration, d'examiner ce qu'ils ont affirmé dans leurs livres »[4].

Cette idée d'un vrai processuel à travers les générations et les cultures avait déjà été exprimée avec force par Al Kindî dans son ouvrage *Sur la philosophie première.* Al Kindî au IX[e] siècle a imposé non seulement une nouvelle façon de se rapporter à la pensée mais aussi une nouvelle façon de se rapporter aux autres cultures. Ces deux orientations sont liées : celle de penser renvoie à la pratique philosophique qui est une pratique argumentée prenant ses distances à la fois avec la parole inspirée des prophètes et avec l'exégèse théologique qui cherche à l'expliciter. La philosophie naissante dans le Moyen-Orient du IX[e] siècle est elle, orientée vers la culture grecque que les traductions effectuées dans « la maison de la sagesse » - lieu de traductions que le calife abbasside Al Ma'mun a créé en 832 - permettent de découvrir.

AL KINDÎ : LA VÉRITÉ COMME ŒUVRE DE L'HISTOIRE

S'impose alors pour Al Kindî l'idée que la recherche de la vérité s'inscrit dans un processus historique où le vrai apparaît lui-même comme un produit de l'histoire. Al Kindî défend une conception processuelle de la vérité qui situe la culture arabo-musulmane comme une culture de participation à la vérité dans la mesure où elle se constitue comme une culture réceptrice des découvertes passées. Pour que le vrai soit honoré comme une procédure de la connaissance, il faut qu'il soit reconnu comme un processus d'accumulation. D'où qu'il vienne, le vrai doit être recherché : « il faut donc grandement remercier ceux qui nous ont procuré quelque chose du vrai et davantage encore ceux qui nous en ont procuré beaucoup, car ils nous ont fait participé aux acquis de leur pensée, ils nous ont rendu plus abordables les recherches des choses vraies et cachées en nous fournissant les prémisses qui aplanissent pour nous les chemins du vrai »[5]. Cette attitude, si elle manifeste une certaine déférence à l'égard d'Aristote, par exemple, le *plus éminent des Grecs en philosophie*[6], n'est pas pour autant une servilité à l'égard des Anciens. En effet, le vrai n'est pas réductible à ce qu'une culture donnée a élaboré. Les Anciens facilitent le chemin mais ne le tracent pas tout entier. Il s'agit de les compléter en « suivant la coutume de la langue et l'usage du temps »[7]. Le vrai n'est donc pas une abstraction transposable partout, il dépend d'un contexte même s'il ne varie pas avec lui. Il ne s'agit pas de dire qu'il y a autant de vérités que de cultures - si c'était le cas ce serait faire crédit au relativisme et anéantir la vérité qu'on veut sauver - mais de dire que la vérité dépend de son inscription dans l'histoire et que les cultures, tels des flambeaux, la laissent vivante en l'animant par des recherches renouvelées. Cela passe par des débats, des objections, des ajouts, des rectifications. Ainsi, ceux qui s'opposent à la transmission de la philosophie grecque en milieu arabe sont inconséquents car pour pouvoir rejeter une idée il faut d'abord la connaître. Pour dire qu'il ne convient pas de poursuivre les recherches faites par les Grecs, il faut présenter « raison » et « démonstration » : « or, donner une raison et une démonstration fait partie de l'acquisition de la science des choses en leurs vérités. Ainsi donc de leur propre aveu il est nécessaire de rechercher cette acquisition, et forcément il est nécessaire de la tenir avec fermeté »[8]. Mais comme il s'agit souvent à propos de ceux qui s'opposent aux Grecs de gens « étrangers au vrai », ils n'ont pas conscience de cette exigence minimale qui consiste à connaître d'abord ce que l'on combat. Revêtant les habits de cérémonie que leur donnent leurs « chaires usurpées », ils confisquent le droit de « trafiquer de la religion alors qu'ils sont sans religion : en effet celui qui trafique d'une chose la vend et qui vend une chose ne l'a plus : donc celui qui trafique de la religion n'a plus de religion ; il mérite d'être dépouillé de la religion celui qui s'oppose avec acharnement à ce que l'on acquière la science, la science des choses en leur vérité et l'appelle incroyance »[9].

AL FÂRÂBÎ : HARMONISER EN VUE D'UNE OSMOSE DES CULTURES

Parmi les éléments d'incroyance projetés sur la philosophie venue des Grecs, figure l'idée selon laquelle les philosophes grecs ont dit des choses contradictoires. Aristote contredit Platon. Pourquoi retenir la leçon de ceux qui se contredisent alors que le message religieux de l'Islam, via ses dogmes, se présente exempt de contradiction ? Al Fârâbî répondra à cet argument en écrivant le livre intitulé *L'harmonie entre les opinions des deux sages : le divin Platon et Aristote*. Il y a, selon lui, une harmonie fondamentale entre le projet éducatif de Platon tel que nous le livre le mythe de la caverne dans la *République* et le projet logique d'Aristote pour qui l'acquisition du savoir relève d'abord du respect des formes canoniques du raisonnement que sont les figures du syllogisme. La différence entre les deux philosophes n'est qu'une différence de style et seuls les esprits non avertis des exigences de la démonstration, seuls les esprits polémiques animés par la passion de l'ambiguïté peuvent s'en tenir à des oppositions entre les philosophes grecs. Al Fârâbî passe en revue de nombreuses thématiques qui opposent en apparence Platon et Aristote pour conclure à chaque fois à l'élément de conciliation entre leurs philosophies. Ainsi, par exemple, on sait que Platon considère que le savoir est avant tout une réminiscence : l'homme redécouvre par l'effort de son âme tout entière orientée vers le Bien qui est en même temps le Vrai et le Beau, l'essence des choses qu'il sait déjà mais qu'il ne saisit pas toujours, étant obscurci par ses préjugés. Aristote en revanche pense que la connaissance s'acquiert à partir d'une induction opérée sur l'ensemble des cas particuliers passés en revue. Tout semble les opposer. Mais en fait, Aristote reconnaît qu'à un moment, à force de connaître les cas particuliers, on accède à l'universel non pas comme quelque chose qui vient après mais comme quelque chose qui est dans le cas particulier, mais qu'on ne saisissait pas d'abord. Il y a un moment où l'âme en rapport avec le particulier le saisit comme incarnant un universel : je vois l'homme en Socrate par exemple. C'est comme si l'on se souvenait que Socrate est un homme, or ceci est proche de ce que nous trouvons chez Platon.

Une fois cette conciliation faite, celle qui sauve la vérité de la philosophie grecque, Al Fârâbî s'attelle à l'autre conciliation : celle qui existe entre le texte sacré et la philosophie. Seuls des adeptes de la religion, mal informés, les opposent car ils ne voient pas que la religion adopte les images des « choses spéculatives » que comprend la philosophie. La philosophie *s'exprime* démonstrativement alors que la religion s'exprime par images, le message est le même dans les deux cas. Les philosophes tenteront alors de débarrasser ces adeptes mal informés de leur croyance, « en cherchant à leur faire voir que leur religion contient des images des contenus de la philosophie »[10].

AVERROÈS : VÉRITÉ ET VALIDITÉ DE LA CONNAISSANCE

On voit qu'Al Kindî aussi bien qu'Al Fârâbî visent à sauver la vérité en général, non pas telle ou telle vérité. Qu'il soit exprimé religieusement ou philosophiquement, le savoir est avant tout mesuré à sa validité et non à sa source, toute interdiction sur sa transmission est une occultation de la vérité. Averroès reprendra cette thématique en lui donnant un caractère méthodologique fort : Aristote a mis en place trois types d'arguments, l'argument démonstratif, le dialectique et le rhétorique. Selon le public auquel on s'adresse, il convient d'appliquer l'un de ces trois arguments. Pour les esprits de « science profonde » comme dit le Coran, il convient de développer la démonstration et son outil, le syllogisme. Ceux qui s'insurgent contre cet outil n'ont pas le souci de la validité de la connaissance mais uniquement celui de sa source : ils se demandent si elle est ou non musulmane. Cette question est pour Averroès inepte car l'usage d'un outil n'a pas à mobiliser la question de son appartenance ou non à la religion. Quand on immole le mouton, on ne se demande pas si le couteau a ou non appartenu à des coreligionnaires mais s'il coupe bien : « il est évident que nous avons l'obligation, pour ce vers quoi nous nous acheminons, de recourir à ce qu'en ont dit ceux qui nous ont précédés. Il importe peu que ceux-ci soient ou non de notre religion : de même, on ne demande pas à l'instrument avec lequel on exécute l'immolation rituelle s'il a appartenu ou non à l'un de nos coreligionnaires pour juger de la conformité de l'immolation »[11].

Déterminer la religion de ceux qui nous aident à saisir quelque chose du vrai ne nous est d'aucun secours. Les philosophes arabes ont défendu une histoire de la vérité, antidote à ce narcissisme des petites différences par lesquelles « chaque civilisation s'arroge le droit de mépriser les autres »[12]. Ils n'ont pas défendu une double vérité mais une vérité, processus transculturel. L'idée de double vérité, d'une vérité de la foi et d'une vérité de la raison que le Moyen-Âge latin a projetée sur le Moyen-Âge arabe est un contresens. Le vrai exige la cohérence et ne peut se décliner selon les disciplines en vrai théologique et en vrai philosophique. Il transcende les disciplines comme il transcende les cultures bien que nous n'ayons accès à lui que par des pratiques de la pensée qui se répartissent en disciplines et s'expriment dans des cultures.

LA VÉRITÉ SELON LE DROIT MUSULMAN

Ce n'est pas parce que le droit musulman prend sa source dans le texte sacré qu'il est contraire à la raison. Cette question du rapport du droit à la raison a été élucidée par l'islamologue R.Brunschvig[13]. Celui-ci distingue entre « soumis à la raison » et « contraire à la raison » ; si le droit musulman prend sa source dans le texte sacré et non dans la raison, cela signifie qu'il ne lui est pas soumis quant à sa source, mais non qu'il lui est contraire. Il y a donc bien une justification secondaire du droit musulman par la raison, une justification qui fait appel « aux notions de sagesse *(hikma),* de buts ou de visées *(maqâsid)* d'intérêt ou utilité *(masâlih)* pour les êtres humains »[14].

Al Chafi'î (767-820), connu pour avoir unifié le droit musulman et en avoir présenté la première forme cohérente, note dans son épître qu'il ne saurait y avoir deux sagesses. Or le Coran aussi bien que la *sunna* (la Tradition prophétique) sont décrits comme une sagesse. Pour éviter l'homonymie de ce mot, il propose de prendre ensemble Coran et *sunna* dans un même corpus. C'est ainsi qu'est née l'idée de ne plus dissocier, quant aux sources du droit, le Coran de la *sunna*. Al Chafi'î a voulu relativiser la coutume des gens de Médine: pourquoi faudrait-il privilégier les dits des compagnons médinois du Prophète comme le veulent les malékites? Après la grande effervescence autour de la constitution des quatre écoles juridiques, au X[e] siècle, certains ont pu avancer que la porte de l'*ijtihâd* était fermée, et ce, en vue d'immuniser la *Sharia* (voir *hallaq*). Mais cette reconstruction est bien critiquable car de fait, il y a toujours eu *ijtihâd*, effort de comprendre, de dériver, d'expliciter.

Al ijtihâd n'est pas une activité arbitraire que tout musulman aurait à accomplir, cet effort répond à des règles. Il y a des réquisits dénombrés par Al Ghazâli (*hallaq*) parmi lesquels la connaissance du Coran et de la *sunna*.

Certains comme Mawardi ont voulu traduire cet effort juridique dans le domaine politique. Il veut que le calife s'entoure de *ulamâ* qui en tant que *ahl al ra'yy* conseillent le souverain.

Il faut noter au préalable qu'il y a une omniprésence du vocabulaire de la preuve dans le Coran (*bayinât*) et du lexique du témoignage (*shahada*). Il y a différents degrés d'acceptation ou de recevabilité des témoignages: « De la même façon que le témoignage de celui qui n'est pas probe n'est pas recevable, l'information corrompue n'est pas agréée. Elle reste sans valeur. Car bien que les mots information et témoignage soient différents, ils s'associent sémantiquement dans la majorité des cas. C'est pourquoi l'information de celui qui est sans moralité est irrecevable pour l'ensemble des hommes de science au même titre que son témoignage »[15].

Notons aussi cette particularité de la jurisprudence musulmane, à savoir le privilège accordé aux textes. Le juge, dans sa procédure, doit se référer au Coran, aux dits prophétiques et au consensus de la communauté pour juger des faits. Certes il prend en compte les témoignages, les serments, les refus de prêter serment, les aveux, mais il n'est pas assujetti aux faits. Ce ne sont donc pas les faits qui font pression sur le juge pour dire la vérité, mais bien l'interprétation des textes: « À la différence du juge canonique ou du juge du ius commune, le *qâdi,* n'a pas à découvrir la vérité dans les faits. Il la trouve dans les textes. Il a bien le devoir de « juger d'après la vérité et le droit » *(al-qada' bil'haqq),* mais la vérité est représentée dans les formes d'un savoir incontestable *(ilm yaqîn*), dont on connaît trois sources: 1) - la parole révélée par Dieu: le Coran; 2) - l'interprétation de cette parole par la pratique normative du prophète *(sunna),* qui procède à l'historisation du Coran et qui a été inspiré par Dieu et, 3) - le consensus des savants religieux »[16]. Comment entendre, d'un point de vue épistémique, cette valorisation du texte sur le fait? Il convient de partir de la distinction entre les croyances *de re* et les croyances *de dicto*. Les croyances *de re* se rapportent aux choses réelles telles qu'elles se déroulent: si je crois que quelqu'un a commis un crime, ma croyance *de re* signifie que je suis en mesure d'indiquer de qui il s'agit, voire d'effectuer une dénonciation à la police. En revanche la croyance *de dicto* est une croyance rapportée, prise dans le cadre de la citation. Elle est un élément du langage et par ce biais, elle est déliée des circonstances d'élocution, ce que n'est pas la croyance *de re*. Aussi, est-elle plus facilement annexée à la connaissance procédurale que la croyance *de re* qui suppose la référence à un locuteur. Ainsi, si la vérité est à découvrir dans les textes et non dans les faits, selon la citation donnée plus haut, il convient de souligner que la vérité des textes est plus aisée à inscrire dans une connaissance procédurale que la vérité des faits qui supposent d'aller, via un témoignage, retrouver les faits eux-mêmes, sachant bien qu'on n'a affaire qu'au témoignage et non aux faits.

Les textes juridiques sont bien connus des savants religieux. Le juge peut consulter un de ces savants, le *mufti*, c'est-à-dire un homme spécialiste du droit qui a donc une opinion autorisée. Il a une connaissance exhaustive du droit musulman qui ne peut se rencontrer chez tout un chacun, mais son avis n'est pas suivi de sanction réelle. Les *muftis* sont souvent nommés par les gouvernants pour assister des juges seuls habilités à dire la loi.

Par ailleurs, aucune décision de juge ne fait pleinement jurisprudence: il est toujours possible de juger autrement. Il faut compter avec cette idée que la divergence entre les doctrines juridiques a été considérée comme positive et même encouragée par la parole prêtée au Prophète: « La différence des doctrines dans ma communauté est le signe de la grâce de Dieu »[17]. Les doctrines sont controversées ainsi que certaines sources du droit comme le raisonnement juridique par analogie (*qiyas*), l'effort personnel d'interprétation de la loi (*ijtihâd*) ou même dans certains cas, le consensus (*al ijma'*), à savoir l'aspect synchronique de la tradition vivante à laquelle chaque génération est arrivée, la prépondérance accordée à un texte sur un autre (*al tarjih*). Seuls le Coran et les dits prophétiques (*sunna*)

échappent à la remise en cause. Pourtant, même là, il peut y avoir une controverse sur la préséance de l'un par rapport à l'autre. S'il y a bien une complémentarité entre ces deux textes pour la majorité écrasante des savants religieux, il reste que la législation coranique ne peut être comprise sans la pratique prophétique. Les formes d'accès à la vérité juridique par lecture de ces deux textes peuvent se décliner comme suit : 1) – les dits prophétiques peuvent mettre l'accent sur une injonction coranique comme l'interdiction du faux témoignage, 2) - ils peuvent spécifier les propos généraux du Coran comme les propos relatifs à l'aumône, au pèlerinage etc., 3) - ils peuvent compléter le Coran sur certains aspects, comme par exemple les formes de mariage interdites.

Selon Averroès, la subdivision des sources de la norme juridique en Coran, dits prophétiques, consensus et raisonnement analogique, a une structure d'emboîtement où chaque partie trouve sa justification dans celle qui précède ; le Coran restant le texte fondamental qui limite la régression à l'infini. Ainsi les dits du Prophète sont justifiés comme source juridique car le texte sacré dit de suivre les prophètes ; le consensus est élevé au rang de source car le Prophète l'a légitimé par ses dits, et la dérivation syllogistique ou raisonnement analogique, prenant appui sur ces trois sources, se classe aussi parmi les sources du droit.

Comment Averroès va-t-il inscrire dans cet ordre de priorité la valorisation de la dernière source du droit, à savoir l'activité syllogistique ? Il s'agit pour lui de montrer que c'est par cette activité que les autres principes du droit s'éclaircissent quant à leur visée. La parenté entre le paradigme de la connaissance qui est le syllogisme démonstratif et le paradigme juridique que constitue le raisonnement analogique est ici éclairante. Elle indique ce parti pris rationnel dans toute activité humaine, qu'elle soit théorique ou pratique, qu'elle concerne la métaphysique ou le droit. Le Coran et les dits du Prophète ne sont pas des blocs monolithiques qu'il ne s'agirait que de répéter pour les comprendre ; eux-mêmes répondent à des critères rationnels. Si la dérivation syllogistique prend appui sur les trois autres sources du droit, c'est que celles-ci s'y prêtent, autrement dit, elles se prêtent à une dérivation du sens qui peut ne concerner qu'un mot et c'est une métaphore, ou toute une proposition, et c'est un syllogisme. Reste à voir de quelle façon s'exercent les multiples dérivations.

Dans le Coran, force est de reconnaître qu'il s'y trouve des expressions redondantes ou implicites, des métaphores comme, par exemple « la foi ordonne », « la prière prévient du mal » « les ailes du vice », etc. Il est faux de dire que dans la mesure où le Coran est une parole vraie, il ne contiendrait pas de métaphore car la métaphore peut être plus adéquate que l'expression littérale, non pas parce qu'elle est porteuse d'un sens nouveau, mais parce qu'elle fait un usage nouveau d'un sens ancien. De plus l'usage fréquent d'un terme comme métaphore n'est plus métaphorique ; l'enjeu devient l'intention visée du point de vue de la communication (*al takhâttub*) : ainsi en va-t-il pour les expressions métaphoriques comme « on vous interdit les [choses] mortes », « on vous interdit vos mères », « on vous interdit vos filles », ces trois expressions mêlent l'implicite et la métaphore et renvoient respectivement à l'interdiction de manger la viande morte qui n'est pas sacrifiée selon le rite, l'interdiction de l'inceste avec la mère ou la fille. L'intention est véhiculée par l'action visée : manger dans un cas, l'accouplement de l'autre.

La dérivation du sens se rapporte aussi à une proposition entière. On retrouve là l'usage de l'enthymème, ce syllogisme rhétorique où manque une prémisse. Soit le verset suivant : « ceux qui sont malades ou en voyage, autant de jours », il manque dans ce verset qui a la forme d'un enthymème, une prémisse. Si nous le recomposions, nous aurions ceci : ceux qui sont malades ne jeûnent pas certains jours du mois de Ramadan, or ils doivent jeûner durant toute cette période, donc ils auront à jeûner plus tard autant de jours non jeûnés durant ce mois. Sans cette reconstitution qui s'opère de façon tacite par celui à qui le texte est adressé, la norme reste incompréhensible.

Le syllogisme juridique est donc essentiel dans la pratique jurisprudentielle. « Il est un des fondements de la jurisprudence » comme l'attestent les trois autres sources.

Quant aux dits du Prophète, la *sunna***,** on y trouve aussi une justification de la dérivation syllogistique. Le Prophète a ordonné l'usage du point de vue (*ra'yy*) et de l'*ijtihâd*, c'est-à-dire cet effort qui consiste à interpréter le texte sacré. L'argument est celui-ci : comment ce qui fut licite du temps même du Prophète et de la Révélation, peut-il ne l'être plus une fois celle-ci close ? L'un des dits du Prophète indique ceci : « je juge parmi vous selon le point de vue dans les matières où il n'y a pas de révélation ». De plus, le Coran corrobore l'usage du jugement et avec lui la recherche des raisons qui fondent une dérivation syllogistique. Un des versets qui va dans ce sens dit : « on a fait descendre le livre sur toi en vérité pour que tu juges parmi les gens selon ce que Dieu te fait voir ».

La troisième source du droit est le consensus. Celui-ci se subdivise en deux : ce pour quoi les savants et le commun des croyants tombent d'accord, comme de faire ses ablutions, de pratiquer la prière, le jeûne et l'aumône, et d'autre part ce qui fait le consensus des savants sans faire celui de la masse, comme les questions théoriques.

D'ordinaire dans la tradition musulmane, le consensus est une forme d'accord de la communauté sur le sens du texte religieux. Averroès indique qu'il ne peut y avoir de consensus que sur les questions pratiques, non sur les questions théoriques[18]. Transposée du cadre juridique au cadre théologique, le consensus perd toute portée significative ; la pratique des théologiens, fondée sur des interprétations qui se veulent consensuelles et qui ne laissent pas cependant de donner lieu à un esprit de sectarisme, se trouve fortement ébranlée. La culture philosophique d'Averroès le pousse à mettre au premier plan la preuve et non le consensus et d'abandonner ainsi cette notion à la dialectique des théologiens, il le fait d'autant plus aisément que l'on se trouve avec cette source du droit dans un champ proprement humain, ni divin (le Coran) ni prophétique (les dits du Prophète).

Propositions pédagogiques : vivre et penser l'interculturalité

Comprendre le texte

- *Quel rapport trouvons-nous entre sagesse et philosophie dans la tradition islamique ?*
- *Sur quoi se fondent la réconciliation des différences entre les diverses philosophies païennes et les écritures chez Al Kindî ?*
- *Sur quoi se fondent la réconciliation des différences entre les diverses philosophies païennes et les écritures chez Al Fârâbî ?*
- *Quel est le rapport entre l'histoire et la vérité ?*
- *La source d'une connaissance est-elle un critère pour Averroès ?*
- *Quelles sont les conséquences du concept de « double vérité » ?*
- *Quel est le rapport entre Coran et sunna ?*
- *Quels sont les critères utilisés par un juge islamique ?*
- *Que signifie : « la vérité est à découvrir dans les textes et non dans les faits » ?*
- *Quel est le rôle du consensus pour Averroès ?*
- *Quel est le rôle de la controverse pour Averroès ?*

Dialoguer avec le texte

- *La philosophie est-elle pour vous équivalente à la sagesse ?*
- *Pensez-vous que la vérité émerge à travers l'histoire ?*
- *Le concept de « vérité » a-t-il du sens pour vous ?*
- *Le consensus de la communauté vous paraît-il un critère valable de jugement ?*
- *L'expression métaphorique vous paraît-elle un mode approprié d'enseignement ou de communication ?*
- *Faut-il plutôt privilégier le consensus ou la controverse pour déterminer la vérité ?*
- *Trouvez trois sens différents à la phrase d'Ibn Kahldun : « Je ne sais que ce que Dieu m'a appris ».*

Modalité pédagogique suggérée : correction mutuelle

Une ou plusieurs questions sont choisies. Chaque participant répond sur une feuille volante. Les feuilles sont ramassées et redistribuées de manière aléatoire. Chaque personne doit analyser le travail qui lui est présenté, le commenter et lui accorder une note. Les travaux sont redistribués une seconde fois. Une seconde évaluation est réalisée. Les travaux sont redistribués une troisième fois. Une troisième évaluation est réalisée. L'auteur du travail reçoit les évaluations, puis les commente et détermine s'il accepte ou non les remarques qui lui sont faites. Chacun lit à haute voix ses conclusions. Analyse du travail et de l'exercice avec l'ensemble du groupe.

Rubrique rédigée par Oscar Brenifier

Exercices pédagogiques

Jeu

- *Expliquer aux participants qu'il s'agira d'explorer la notion de vérité.*
- *Diviser le groupe en trinômes.*
- *Un participant dans chaque trinôme propose une phrase qui est pour lui une vérité.*
- *Un deuxième participant pose des questions enfin d'établir si la phrase est vraie.*
- *Le troisième participant observe et note les éléments clés des questionnements et des réponses.*
- *Chacun change de rôle, jusqu'à ce que tout le monde ait fait l' « énoncé de vérité », le questionné, et l'observateur.*
- *En grand groupe, initier une discussion autour des divers éléments notés par les observateurs sur la notion de vérité.*
- *Demander aux participants de lire également la fiche « La sagesse selon Ibn Sina ».*
- *En grand groupe, faire discuter les participants sur les aspects clés d'usage des syllogismes, de prise en compte des contextes historiques, de l'universalité et du relativisme.*
- *Comparer et discuter sur ces aspects avec les questionnements et les réponses énoncés pendant l'exercice.*
- *Conclure en forme de discussion avec les participants sur les approches particulières et d'autres, universelles, de la notion de vérité selon le monde arabo-musulman.*

Rubrique rédigée par Jonathan Levy

Rubrique rédigée par Jacques Nicolaus

Autres époques, Autres lieux

Gratien et le droit canonique au Moyen-Âge en Occident

La crise du grand schisme de 1054[1] et le nationalisme religieux accompagnant la montée des monarchies absolues de l'Europe de l'Ouest au Moyen-Âge, amena l'Occident chrétien à rechercher un équilibre entre la sagesse et la loi divine. Les circonstances l'exigeaient. En effet, la distinction entre pouvoir spirituel et pouvoir temporel était mal établie depuis la conversion de Constantin. L'empereur était alors devenu le véritable chef de l' Église. Après la chute de l'Empire romain d'Occident en 476, le pape avait repris en partie le contrôle de l' Église, et en même temps était devenu un chef temporel, parfois contesté, des États pontificaux. La Querelle des investitures[2] qui opposa le pape à l'empereur germanique, fut l'étape décisive qui affirma au XIII[e] siècle la suprématie du pouvoir papal. Le débat eut un caractère politique, juridique mais aussi philosophique.

La mise au point du droit canonique fit agir ces différents aspects. C'était également une recherche de la vérité selon le droit.

Gratien est un moine bénédictin. Il composa entre 1139 et 1150 un recueil des décisions du pape connu sous le nom de *Décrets de Gatien*, corpus qui eut une influence considérable sur le droit ecclésiastique médiéval et constitua plus tard la première partie du Code de droit canonique[3].

Gratien a emprunté à Abélard[4] les principes de règles à suivre pour éliminer les discordances des textes : 1 - écarter les apocryphes, 2 - traquer les erreurs des copistes, 3 - distinguer les citations de la pensée même des auteurs pour comprendre le sens des mots, car un même terme peut signifier des réalités différentes.

Le premier titre du *Décret* indique sa finalité : *Concordia discordantium canonum*, c'est-à-dire « Concorde des canons discordants ». Par rapport aux compilations précédentes, Gratien applique la méthode de la scolastique aux textes de la tradition chrétienne (Pères, conciles, décrets des papes) : résoudre les contradictions entre les canons anciens et réconcilier les doctrines. Ce faisant, il rassemble et unifie l'ensemble de la tradition canonique de l'Église d'Occident au temps des deux premiers conciles de Latran (1123 et 1139) qui réglaient les conflits nés de la querelle des investitures. L'introduction de textes du droit romain, redécouvert depuis peu, fait de l'ouvrage une arme juridique incomparable au service de la papauté, point de départ de toutes les études et codifications ultérieures, à l'égal du *Digeste*[5].

Gratien va concilier le droit romain et le droit canonique comme l'indique le premier titre du décret. D'où l'importance des débats de l'époque entre foi et raison, philosophie et théologie.

Les premières sources du droit canonique peuvent être trouvées dans le *Nouveau Testament*, principalement dans les *Actes des Apôtres*, qui montrent les efforts de la jeune communauté chrétienne pour se structurer et se donner des règles. Rapidement, les décrétales comme les décrets conciliaires sont compilés afin d'être utilisables. Les documents étant triés par ordre chronologique, on parle de « collections chronologiques ». Elles constituent le seul canal par lequel les anciens décrets et décrétales nous sont connus. Malheureusement ce travail de compilation n'est pas toujours très soigneux : les compilateurs tronquent et interprètent les textes de façon douteuse ; ils recopient souvent sans vérification des sources et parfois fabriquent de toutes pièces des documents[6]

Le droit romain est issu d'une lente élaboration, c'est une construction logique largement inspirée de la philosophie grecque qui a permis aux Romains de façonner un droit qui satisfasse à la fois leur goût de l'ordre et leur sens pratique.

En droit romain, il existe plusieurs sources formelles : la coutume, la loi au sens large, les édits des magistrats ou le droit honoraire, les sénatus-consultes, les constitutions impériales et la jurisprudence (pris dans le sens romain du terme et qui signifie « sagesse du droit »). Plus tard saint Thomas d'Aquin a proposé, au XIIIe siècle une œuvre théologique qui repose, sur un essai de synthèse de la raison et de la foi, et tente de réconcilier la pensée chrétienne et la philosophie réaliste d'Aristote. Il distingue les vérités accessibles à la seule raison, de celles de la foi, définies comme une adhésion inconditionnelle à la Parole de Dieu. Affirmant la supériorité du spirituel sur le temporel, il qualifia la « philosophie de servante de la théologie ».

1 Entre l'Église d'Orient (orthodoxe) et d'Occident (catholique).

2 Les papes, jusqu'à la fin du IXe siècle, ne portaient que le titre d'évêque de Rome. En l'an mille, l'Église était devenue un très puissant seigneur temporel. Mais l'Église avait beau être riche, elle était cependant sous la domination du pouvoir temporel. Les empereurs d'Allemagne, reprenant un vieux principe carolingien, désignaient eux mêmes évêques et abbés en leur donnant l'investiture (les rois et les seigneurs en faisaient aussi de même). Il s'agissait pour les souverains de faire de l'Église un organe de gouvernement important, et donc de s'assurer de la fidélité du Clergé.

3 Le droit canonique est l'ensemble des lois et des règlements adoptés ou acceptés par les autorités de l'Église pour son propre gouvernement et celui de ses fidèles. Le droit canonique n'a pas de portée sur le dogme et la liturgie.

4 Abélard (1079-1142) philosophe dialecticien. Il va marquer son siècle dans le domaine de la logique et de l'analyse du langage. Comme théologien et croyant il aborda la science sacrée, mais avec la méthode et la rigueur du philosophe pour confronter, foi et raison. En théologie, sa doctrine est fondée sur une position selon laquelle il serait impossible d'arriver à la connaissance du monde sans répudier le réalisme des choses.

5 Le *Digeste* (parfois appelé *Pandectes*) est un recueil méthodique d'extraits des opinions et sentences des juristes romains, réunis sur l'ordre de l'empereur Justinien. Le *Digeste* comprend cinquante livres, portant sur l'ensemble du droit privé (personnes, propriétés, obligations, droit successoral), la justice et le droit pénal. Le *Digeste*, ramené de Constantinople fut connu en Italie après 1140. Après cette date, il a stimulé l'étude du droit à l'université de Bologne.

6 L'exemple le plus célèbre de faux fut la « donation de Constantin » par lequel l'empereur Constantin aurait donné au pape Sylvestre la primauté sur les Églises d'Orient et l'*imperium* (pouvoir impérial) sur l'Occident. La démonstration de son caractère apocryphe fut réalisée en 1442 par l'humaniste Lorenzo Valla.

Averroès consacre tout un ouvrage sur *al khtilâf,* autrement dit la controverse juridique. Ce type de problématique privilégie l'usage du syllogisme sous sa forme à la fois générique et spécifique, générique comme dérivation de sens ou de proposition, spécifique sous la forme canonique du syllogisme aristotélicien. L'apport d'Averroès[19] dans l'analyse jurisprudentielle est le mixte réalisé entre la tradition du *fiqh* (fondements du droit musulman) et la tradition aristotélicienne.

Il est à remarquer que la notion de controverse en droit est considérée par Averroès comme un élément positif qui permet de perfectionner l'usage critique de la raison. La controverse juridique s'oppose, comme nous allons le voir point par point, aux dissensions théologiques. Loin de chercher à produire une nouvelle dogmatique, la controverse juridique indique la portée et les limites de chaque solution de droit et fait appel au jugement avisé du lecteur qui, par son effort (*al ijtihâd*), est à même de se faire sa propre opinion. Bien évidemment, il ne s'agit pas d'inciter les gens à ne pas respecter la loi sous couvert de leur opinion. Mais il convient de se donner le moyen de comparer plusieurs modèles juridiques, liés à des écoles de droit, tout en sachant que la limite entre le croyant engagé dans sa foi et le citoyen obéissant à la loi n'est pas franche dans une religion de la loi comme l'Islam. Le recours au syllogisme juridique est justifié chez Averroès par l'argument suivant : les cas qui se produisent étant indéfinis et les sources, comme le Coran et les dits prophétiques, étant limitées, il importe de dériver de nouveaux cas à partir de la considération de ceux déjà connus. Le raisonnement juridique (*qiyas char'i*) est fondé sur une analogie à quatre composantes : 1) - le cas de base, 2) - le cas dérivé assimilé, 3) - la cause ou la ressemblance selon laquelle se fait la qualification légale, 4) - le jugement (*hukm*) ou qualification légale. A partir du cas originel prévu par les textes (Coran, dits prophétiques), on effectue un transfert au cas assimilé (situation nouvelle pour laquelle rien n'est prévu) quand partageant la même cause, les deux cas sont considérés comme susceptibles d'être mis en proportion, voire en équivalence.

Le raisonnement juridique, tout probable qu'il est, peut présenter des enjeux importants comme celui d'étendre la portée d'un terme au-delà de sa référence explicite dans le Coran, c'est le cas par exemple où seul l'homme est mentionné et que le juge décide de considérer que la femme aussi bénéficie des mêmes droits. Il y a donc place pour une réflexion sur des lacunes techniques ou logiques dans le droit musulman. Elles sont techniques quand il ne s'agit que de prolonger, de généraliser ou d'interpréter les lois, elles sont logiques quand l'effort de création juridique est demandé. À chaque fois, la confiance dans la rationalité de l'homme, fût-elle rudimentaire, est un critère pour garder au droit son rôle pacificateur dans la société.



LA VÉRITÉ HISTORIQUE SUR LE PHÉNOMÈNE PROPHÉTIQUE : IBN KHALDUN

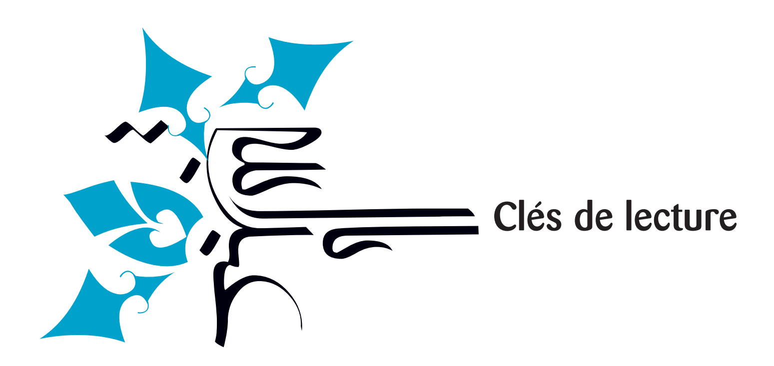
Le chapitre de l'ouvrage d'Ibn Khaldun intitulé « à propos de ceux qui appréhendent les choses absentes, naturellement ou selon l'exercice. Précédé du propos sur la Révélation et la Vision »[20] mérite une analyse détaillée.

Le premier paragraphe est un cercle vicieux, rhétorique et vide. Ibn Khaldun nous dit : il y a des gens que Dieu a choisis parmi les hommes pour être des intermédiaires (*wa ja'alahum wasâ'il baynahu wa bayna 'ibâdihi)*) entre lui et ses créatures. C'est un début tout à fait conforme à ce que pourrait écrire un théologien, mais une première subversion apparaît : au lieu de dire comment cela se fait-il, comment Dieu choisit ses médiateurs, l'auteur termine son paragraphe par une formule coranique qui confère au passage un statut de cercle vicieux : « je ne sais que ce que ce que Dieu m'a appris ». Le savoir de ce qu'est un intermédiaire appartient aussi à Dieu. On n'avance donc pas avec cette méthode théologique, préambule convenu qui neutralise toute attaque et retarde l'élément innovant dans l'analyse.

Suit une description phénoménologique de l'état de vision prophétique, la parole est au prophète : « parfois cela me vient comme le son à la cloche, je suis alors comme séparé de moi-même, […] parfois l'ange me fait voir un homme qui me parle, j'éprouve alors quelque chose qui m'oppresse et que je ne saurai exprimer », sa femme Aïcha ajoute : « la révélation advenait un jour de grand froid […] son front se mettait alors à ruisseler de sueur », puis Ibn Khaldun cite le Coran : « Nous t'adresserons une parole de grand poids » (sourate al *muzammil*, verset 5). Ce verset, disposé dans le récit après la parole du prophète et celle de son épouse passe ainsi du théologique au phénoménologique : le grand poids est aussi bien physique que mental, il y a une disposition corporelle qui accompagne la réception du message.

Suit une marqueterie de points de vue sur la vision prophétique, toujours selon une méthode phénoménologique descriptive de montage de cas pour rendre compte de ce que c'est qu'appréhender les choses absentes. Selon les théologiens, la vision prophétique relève de la puissance de Dieu, non de l'action du Prophète. Le miracle consiste dans le point de distinction entre la parole inspirée et la sorcellerie. Cette parole prophétique est caractérisée comme une « langue de vitesse (*lûghatu al isra'*) ». Cela advient en continu aux prophètes et de façon fugitive aux autres êtres humains. Puis Ibn Khaldun précise que durant le sommeil, l'âme a accès à ce qui est invisible (*al ghayb*), ce qui est absent. Ceci est commun à tous. Voir l'invisible durant le sommeil ce n'est pas pareil qu'être visionnaire (*al mir'ât*) et prétendre voir dans les entrailles des animaux ou en faisant brûler l'encens (99). Mention est faite aussi des ascètes type *youghis*, et des ascètes type *soufis*, les uns font mourir en eux les puissances corporelles par exercice continu, les autres visent à goûter la connaissance et l'unicité mais c'est purement par accident s'ils parviennent à connaître l'invisible. Il y a aussi les « débiles », forme de soufis, mais proches des fous, puis ceux qui lisent dans les astres, ceux qui pratiquent la numérologie, parmi lesquels Sidi ahmed al sebti, soufi marocain du XIII[e] siècle, qui aurait remis au goût du jour l'astrologie ptoléméenne. Toutes ces pratiques reposent sur une grande illusion, une incohérence même (*al tahâfut*) : penser que l'adéquation d'une réponse à une question est le signe d'une correspondance avec les événements (108). Il n'y a pas de savoir du futur (109), il n'y a que des énigmes sur le mode de la résolution de problèmes mathématiques, autrement dit les conventions langagières peuvent donner lieu à des résolutions de problème conformément aux données de celui-ci, mais non à des vérifications expérimentales. L'événement ne se prophétise pas. Le chapitre se termine par le verset 232 de la sourate de la vache : « Dieu sait et vous ne savez pas ». Retour sur le cercle vicieux de la prophétie. En tant que telle, elle n'est pas objet de connaissance mais elle est prise dans une constellation de concepts qui reposent pour la plupart sur des illusions et des incohérences. Hormis les réponses mathématiques aux énigmes que l'esprit peut dominer, il n'y a pas un monde de significations, un monde qui nous parle et que l'homme déchiffre : ni sujet fondateur, ni monde des significations, dirait Foucault, mais un monde de singularités, de régularités, de dispersions, de discontinuités : du débile à l'ascète, du visionnaire au sorcier, du numérologue au somnambule, aucune continuité sinon celle d'une même prétention à « appréhender l'invisible », c'est-à-dire à inventer un régime de vérité.

Rubrique rédigée par Khaled Roumo



Clés de lecture

> *Où réside, d'après l'auteur, la singularité de la philosophie arabe ?*

> *Comment cette pensée s'inscrit-elle dans une continuité universelle ?*

> *Qu'entend le philosophe Al Kindî par « trafiquer de la religion » ?*

> *Quel lien Al Fârâbî établit-il entre philosophie et religion ?*

> *Repérer les trois niveaux de savoirs philosophiques et spirituels, fixés par Averroès, selon le public auquel on s'adresse.*

> *Mesurer le degré d'ouverture d'Averroès quand il dit au sujet des porteurs du savoir : « Il importe peu que ceux-ci soient ou non de notre religion ».*

> *Qu'est-ce que la « double vérité » et quelle est la position d'Averroès par rapport à cela ?*

> *Quelle est l'utilité de la controverse dans les pratiques philosophiques ?*

---

1 **Jean Jolivet,** *Philosophie médiévale arabe et latine*, **Paris, Vrin, 1995, p. 407.**

2 **Averroès,** *Discours décisif*, **trad.franç. de Léon Gautier, Sindbad, 1988, p. 13.**

3 **Léo Strauss,** *La renaissance du rationalisme politique classique*, **Gallimard, trad. franç., 1993, ch. 9 intitulé «** *Pour commencer à étudier la philosophie médiévale* **», p. 298.**

4 **Averroès,** *Discours décisif*, *op. cit.*, **p. 17.**

5 **Al Kindî,** *Philosophie première*, **in** *Œuvres philosophiques et scientifiques d'Al Kindi, volume 2, Métaphy-sique et cosmologie*, **ed. R. Rashed et J. Jolivet, trad. franç. J. Jolivet, Leiden, Brill, 1998. p. 12.**

6 **Ibid. p. 12.**

7 **Ibid. p. 12.**

8 **Ibid. p. 14.**

9 **Ibid. p. 14.**

10 **Al Fârâbî,** *Le Livre des lettres*, **Beyrouth, 1969, § 149.**

11 **Averroès,** *Discours décisif*, *op. cit.*, **§ 9.**

12 **S. Freud,** *L'avenir d'une illusion*, **trad. franç., Paris, PUF, 1971, p. 19.**

13 **Robert Brunschvig,** *Études d'islamologie*, **Paris, Maisonneuve et Larose, 1976, p. 347.**

14 **Ibid.**

15 **Muslim,** *Al Sahih*, **I, 7, cité par H. Touati,** *Islam et voyage au Moyen-Âge*, **Paris, Seuil, 2000, p. 47.**

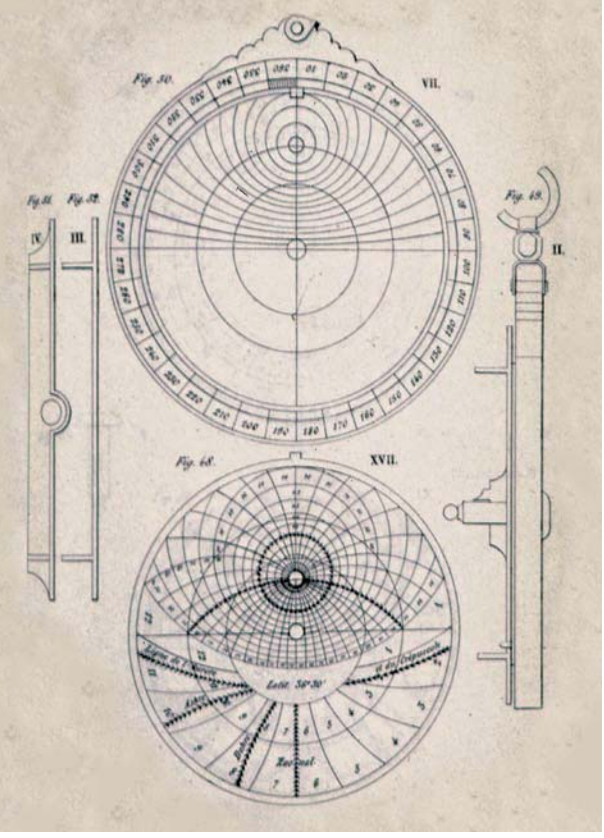
16 **Baber Johansen,** *Vérité et torture : ius commune et droit musulman entre le Xe et le XIIIe siècle*, **in F. Héritier,** *De la violence*, **Paris, Odile Jacob, 1996, p. 148.**

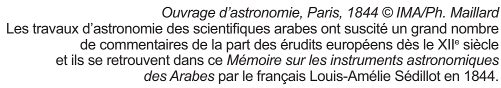
17 **Cité par B. Johansen,** *op. cit.*, **p. 149.**

18 **Averroès,** *Discours décisif*, *op. cit.*, **p. 125.**

19 **A. Turki souligne l'originalité de la démarche d'Averroès : « Son but recherché et avoué est de tenter de trouver une explication valable et vraisemblable à ce** *Khilâf* **[controverse] en étudiant les modes de déduction de ces solutions à partir des sources classiques du droit. Contrairement à ses prédécesseurs dans l'entreprise (...) quoique malékite et issu d'une famille de grands malékites, il ne se donne nullement comme ambition de verser dans cette littérature de polémique engagée dans la défense de son école. Il reproduit donc honnêtement et objectivement tout point de vue valable sur toute question notoire, accompagnée de son argumentation ou plutôt de celle qui lui paraît la plus pertinente » in** *La place d'Averroès juriste dans l'histoire du malikisme et de l'Espagne musulmane*, **in A.Turki,** *Théologiens et juristes de l'Espagne musulmane*, **Paris, Maisonneuve et Larose, 1982, p. 286.**

20 **Ibn Khaldun,** *Al Muqaddima*, **trad. franç. A. Cheddadi, dans** *Le Livre des exemples*, **Paris, Gallimard, La Pléiade, 2002. p. 85.**





Ouvrage d'astronomie, Paris, 1844 © IMA/Ph. Maillard
Les travaux d'astronomie des scientifiques arabes ont suscité un grand nombre de commentaires de la part des érudits européens dès le XIIe siècle et ils se retrouvent dans ce *Mémoire sur les instruments astronomiques des Arabes* par le français Louis-Amélie Sédillot en 1844.

TRADUIRE ET TRANSMETTRE : LA TRADUCTION COMME MOYEN DE DIFFUSION DU SAVOIR

LE SAVOIR S'EST DÉVELOPPÉ DURANT LE MOYEN-ÂGE ARABE GRÂCE À LA TRADUCTION D'OUVRAGES GRECS. C'EST AINSI QU'AUX SCIENCES DE LA TRADITION PROPHÉTIQUE ET DE L'EXÉGÈSE RELIGIEUSE SE SONT AJOUTÉES LES SCIENCES PROFANES À LA TÊTE DESQUELLES SE TROUVE LA PHILOSOPHIE, ENTENDUE COMME UNE CONNAISSANCE RÉFLÉCHIE DES CHOSES.
LA MÉDECINE ET LA LOGIQUE ONT ÉTÉ LES DEUX CHAMPS QUI ONT LE PLUS BÉNÉFICIÉ DE L'ARRIVÉE DES TEXTES GRECS EN MILIEU ARABO-MUSULMAN.
LA TRADUCTION FUT NON SEULEMENT UNE INTRODUCTION À MIEUX COMPRENDRE LES AUTRES CIVILISATIONS ET À ACCROÎTRE LE CHAMP DES SIGNIFICATIONS, MAIS AUSSI LE MOYEN LE PLUS EFFICACE POUR ENRICHIR LA LANGUE ARABE.
AUJOURD'HUI ENCORE, SEULE LA TRADUCTION PERMETTRA AUX PAYS ARABO-MUSULMANS DE PARTAGER LE SAVOIR PRODUIT AILLEURS.



LA MAISON DE LA SAGESSE DE BAGDAD : UN CENTRE DE TRADUCTION

La langue arabe est durant le Moyen-Âge le médium de la transmission du savoir scientifique. La langue arabe s'est enrichie petit à petit par les traductions effectuées à partir du syriaque, plus rarement à partir du grec directement.

Comme le soulignent Danielle Jacquart et Françoise Micheau dans *La médecine arabe et l'Occident médiéval* : « Langue de la poésie bédouine, langue de la Tradition et du droit, langue de l'administration, l'arabe manquait d'une terminologie scientifique précise. L'élaboration de versions arabes, fidèles et rigoureuses, a contribué à fixer un vocabulaire jusque-là défectueux »[1].

Le mouvement de traduction de la philosophie grecque au milieu du IXe siècle est lancé par le calife Al Ma'mun (833). Le doxographe Al Nadîm dans son *Kitab al fihrist*, datant de la fin Xe siècle nous parle d'un rêve qu'aurait fait ce calife :

« Le calife Ma'mun vit en songe un homme au teint clair coloré de rouge, au front large; ses sourcils se rejoignaient; il avait la tête chauve et les yeux bleu foncé, ses manières étaient affables ; il était assis dans la chaire. J'étais, dit Al Ma'mun, tout contre lui et j'en fus rempli de crainte. Je lui demandai : « Qui es-tu ? » Il me répondit : « Je suis Aristote ». Cela me réjouit et je lui dis : « Ô sage, je vais te questionner ». Il me dit : « Questionne ». Je lui dis : « Qu'est-ce que le bien ? »

Il me répondit: «Ce qui est bien selon la raison». Je lui dis: «et après?» Il répondit: «Ce qui est bien selon la révélation». Je lui dis: «et après?» il me répondit: «Ce qui est bien aux yeux de tous». Je lui dis: «et après», Il me répondit: «après il n'y a pas d'après»»[2].

Ce rêve inaugura la grande période de traduction des œuvres grecques vers l'arabe, par un passage souvent par le syriaque. Une maison de la sagesse (*Bait al hikma*) est créée à cet effet: «Al Ma'mûn n'a sans doute pas fondé cette vaste bibliothèque, mais a donné une forte impulsion aux activités qui s'y rattachaient.(…) Lieu de consultation, de copie, de rencontre, le *Bait al hikma* assure la diffusion du savoir antique. Aristote, Platon, Hippocrate, Gallien, Ptolémée, Dioscoride, Euclide, tous les grands noms de la philosophie et de la science grecque sont désormais introduits en terre d'Islam»[3].

C'est là le signe d'une volonté politique de donner à la philosophie grecque une véritable place dans la culture arabo-musulmane. Cette volonté ne s'est pas toujours exprimée de façon constante, elle a néanmoins permis la découverte et la transformation d'une culture par une autre.

Al Tawhidi, grand homme de lettres du Xe siècle, nous restitue le climat de ces traductions menées à Bagdad. Il a étudié la grammaire et la loi chafi'ite à Bagdad ainsi que la philosophie. Son livre *Plaisir et convivialité* est considéré comme les Mille et Une Nuits philosophiques. Une de ces nuits est célèbre par la mise en scène d'une discussion vive entre le grammairien Al Sirafi (893-979), sceptique à l'égard de l'universalité de la logique aristotélicienne, et le logicien Abu Bishr Matta (870-940), partisan de cette universalité. Les *Catégories* d'Aristote sont-elles de simples codifications de la langue grecque ou bien sont-elles désignatives de notions universelles? L'enjeu est celui de la pertinence de la traduction: faut-il ou non favoriser la traduction des œuvres grecques? Si les Catégories d'Aristote sont les schèmes mêmes de la pensée, alors il convient de les restituer dans la langue arabe. C'est le point de vue du logicien Abu Bishr Matta.

Al Fârâbî, tout à fait aligné sur les positions d'Abu Bishr Matta, construit toute l'argumentation de son *Livre de la religion* à partir d'une méthodologie inspirée des dix catégories aristotéliciennes: il s'agit de savoir ce qui est approprié à un temps et à une contrée déterminés, selon quel type d'action (vertueuse), par quelle substance individuelle (le gouvernant vertueux), dans ce qui se répartit qualitativement et quantitativement (la réglementation des actions) et dans la relation (de groupe), grâce aux possessions (avoir) qui évitent aux habitants d'être des patients (passion) instrumentalisés de l'action politique.

C'est en 932 qu'eut lieu le débat, en présence du vizir Ibn al Furât, entre Abû bishr Matta Ibn Yunus, déjà bien vieux, et Al Sîrâfî (893-979), tout jeune encore, retranscrit par Al Tawhidi dans la huitième nuit de son livre, *Plaisir et convivialité*. Ce livre par son titre même évoque les passages de *l'Éthique à Nicomaque* (1174b23) où il est dit que les activités humaines sont accompagnées de plaisir. L'enjeu est la remise en cause de l'autorité d'Aristote, devenu un philosophe trop académique, et la volonté partagée par Al Sirafi et Al Tawhidi d'un retour à «un platonisme populaire» compatible avec la religion: l'homme poursuit une sagesse en se libérant des chaînes du sensible. Al Sîrâfî est le grand maître d'Al Tawhidi et celui-ci rapporte le débat. Al Sîrâfî a enseigné pendant cinquante ans la jurisprudence à la mosquée al–Rusâfa à Bagdad. Il est mu'tazilite, disciple de Gubba'i[4], pour la théologie: être mu'tazilite c'est assumer la doctrine selon laquelle le Coran est créé, c'est aussi reconnaître que l'homme est pleinement responsable de ses actes et que Dieu fait toujours le mieux, animé par la justice et la bonté qui bornent en quelque sorte rationnellement sa toute puissance. Du point de vue du droit, Al Sîrâfî est hanafite, autrement dit sceptique quant à la chaîne de transmission des *hadiths* du prophète. Pour ce faire, il n'a pas besoin de toute la technicité logique d'Aristote, perçue comme une perte de temps, pire même, comme un chemin dévoyé qui éloigne l'homme de la sagesse éternelle et répétitive incarnée par les premiers rois de l'humanité et par les prophètes.



L'auteur

Ali Benmakhlouf est professeur des universités. Il enseigne la philosophie à l'université de Nice. Il est membre du Comité consultatif national d'éthique (France) et président du Comité consultatif de déontologie et d'éthique de l'Institut de recherche pour le développement (IRD). Membre de l'Institut international de philosophie et de la société française de philosophie, il a rédigé de nombreux ouvrages en histoire et philosophie de la logique. Traducteur et spécialiste d'Averroès (Ibn Roshd), il a consacré des ouvrages et des articles à la philosophie médiévale arabe. Il dirige une collection «Philosophies» aux Presses universitaires de France et une collection «Débats philosophiques» aux éditions Le Fennec à Casablanca (Maroc). Ses ouvrages principaux: *Bertrand Russell* (Belles lettres, 2004), *Gottlob Frege, logicien philosophe* (PUF, 1997), *Bertrand Russell, l'atomisme logique* (PUF, 1996), *Montaigne* (Belles lettres, 2008), *Averroès* (Belles lettres, 2000), *Al Fârâbî, philosophie à Bagdad au Xe siècle* (Seuil, 2007).

TRADUCTION ET ALTÉRATION DES SIGNIFICATIONS

Revenons à cette huitième nuit philosophique. La thèse défendue par Matta est que la logique est un instrument qui aide à distinguer le parler correct du parler incorrect, mais Al Sîrâfî lui rétorque que le parler en général n'existe pas. Seuls existent le parler arabe, grec, turc, etc. Aussi la logique ne peut être que la codification d'une grammaire particulière et non une grammaire fantomatique d'un parler improbable. Il n'y a pas d'autre moyen d'atteindre les intelligibles si ce n'est une langue particulière. La logique ne transcende donc pas la langue. Mais pour Matta, s'il en est ainsi, c'est l'entreprise même de la traduction qui se trouverait menacée, or il y a bien quelque chose qui est passé de la culture grecque à la culture syriaque puis à la culture arabe et qui n'est réductible à aucune des trois formes linguistiques. Il y a donc comme un trésor de significations qui passe d'une culture à l'autre, et qui est relativement indépendant de telle ou telle langue. D'un côté la logique est présentée comme un art du raisonnement, de l'autre comme un art de parole où il est impossible de séparer l'énonciation de la signification : la logique n'est rien d'autre qu'une façon de parler un langage spécifique logiquement. Le passage du substantif (logique) à l'adverbe (logiquement) est le lieu même de la controverse.

La question de l'altération ou non de la signification une fois que l'on passe à une traduction est un thème majeur de la philosophie arabe. Averroès reprochera explicitement à Avicenne de convoquer la question de l'altération de la signification à propos des prédicats isolés ou réunis, et prendra appui pour cela sur Al Fârâbî[5]: Le Sage, savoir Aristote, n'a pas cru bon de soulever la question de l'altération de la signification à propos de prédicats réunis comme dans « Zayd est médecin clairvoyant » : Zayd peut n'être pas clairvoyant tout en étant « médecin clairvoyant ». Or Avicenne avait noté que « s'il y a des prédicats tenus pour vrais isolément et tenus pour vrais s'ils sont réunis, il faut que leur mode de désignation au moment où ils sont réunis et leur signification soient leur mode de désignation au moment de l'isolement. En revanche, si la signification s'altère au moment de la réunion ou de la séparation, s'il advient alors une fausseté, le prédicat qui a été tenu pour faux dans la séparation n'est pas le prédicat qui est tenu pour vrai dans la réunion et, de la même manière, celui qui est vrai dans la séparation diffère du faux dans la réunion »[6]. Averroès renoue avec Al Fârâbî pour contrer cet argument venu de l'usage et de la coutume, selon lequel les significations s'altèrent. La même problématique se retrouve dans cette huitième nuit philosophique ; Matta, élève d'Al Fârâbî, insiste sur la préservation des significations par-delà les traductions, dès lors qu'il s'agit de significations ayant réussi l'épreuve aristotélicienne d'être l'une des dix catégories (avec une mention spéciale pour la première catégorie dont seule la forme seconde est universelle). Il y a comme une dignité plus grande à prendre en compte en premier les significations et non les énonciations pour un logicien comme Matta.



UN EXEMPLE DE TRADUCTION : LA COPULE ET LE VERBE ÊTRE

Qu'advient-il cependant quand la traduction dans la langue arabe d'un élément logique, comme la copule qui relie un sujet à un prédicat, ne trouve pas son correspondant immédiat ? Dans ce cas, la connaissance de la langue permet de retrouver les rapports logiques même s'ils ne sont pas donnés selon une correspondance stricte. La forme logique est donc à distinguer de la forme grammaticale. L'absence de la forme grammaticale ne menace pas la forme logique. Au contraire, elle ouvre la voie à une inventivité logique, au sens où elle permet de rendre explicites des rapports logiques qui sont tacites dans la langue. Voici deux passages qui élucident le statut de la copule en arabe :

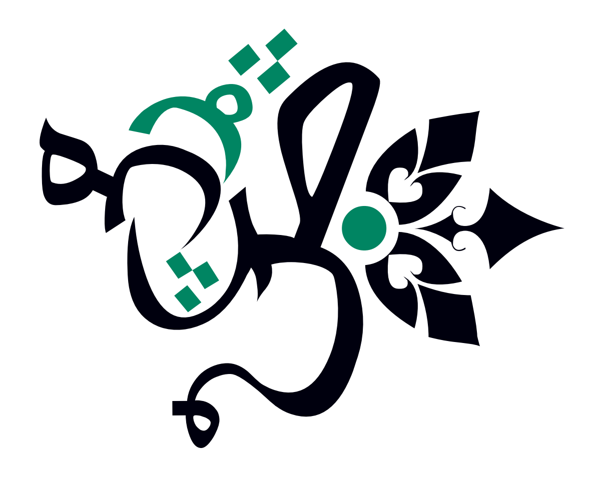
« Il ne suffit pas d'avoir le sujet et le prédicat séparés, mais il faut les réunir affirmativement ou négativement. Si l'on veut donc que les signes du langage s'accordent avec la pensée, cette proposition doit contenir trois éléments qui correspondent le premier au sujet, le second au rapport et le troisième à l'attribut. Avoir dans l'esprit l'idée de l'homme et celle de l'animal ne forme pas un jugement, puisque la relation manque. De même dans cette proposition, cette relation doit être exprimée par un terme propre…, qui s'appelle copule (*râbita*). En arabe, tantôt on omet la copule en la sous-entendant, tantôt on l'indique sous la forme d'un nom ou d'un verbe : on dit par exemple, *Zayd howa hayy* (Zayd lui vivant) ; le mot *howa* désigne ici non un sens propre, mais seulement la relation, et devient une particule ».

Ce n'est pas parce qu'il n'y a pas de copule dans la langue arabe qu'il n'y a pas de liaison logique dans la proposition en arabe. Le recours au pronom sert de relation logique sur la base d'une correction syntaxique et d'une pratique rhétorique. C'est à la fois ce qui se dit en arabe et une manière de rendre explicite un rapport logique. Averroès le redit à sa façon :

« il n'existe pas dans la langue arabe ce mot qui désigne ce genre de liaison, alors qu'il existe dans les autres langues ; le mot qui y ressemble en arabe est ce que désignent les mots *howa* - par exemple, lorsque nous disons *Zaydun howa hayawân* - ou bien *mawjûd* - par exemple, lorsque nous disons *Zaydûn mawjûdun hayawân* » (CMI, Vrin, 2000, §19, p.93).

Comme on le voit, l'adéquation rhétorique ne menace pas l'adéquation logique, au contraire. Les travaux du logicien contemporain, Quine, mettent l'accent sur la valeur focale du pronom : le pronom focalise le sujet, permet de le stabiliser, de l'inscrire dans l'ordre de la substance, de ce qui est. Le pronom comme la copule jouent le rôle de la prédication, ils réalisent le passage de la conjonction à la prédication.

Alors que les philosophes arabes ont tous une somme logique, on ne connaît pas l'équivalent chez les philosophes latins de l'école de Paris, même si dans « la philosophie de saint Thomas se trouve souvent une philosophie de la logique de la plus haute valeur »[7]. Il faut noter que dès le XIIe siècle, le traité des *Catégories*, celui du *Peri Hermeneias* et l'*Isagoge* de Porphyre furent connus, puis au milieu du XIIe siècle « la nouvelle logique » qui comprend les *Analytiques* I et II, les *Topiques*, les *Réfutations sophistiques,* fait partie du corpus philosophique enseigné. Notons aussi que durant le XIIe siècle on découvre quasi simultanément Aristote par les traductions directes du grec (Guillaume de Moerbecke, 1215-1286 a traduit en 1268 Le *Peri Hermeneias* dont saint Thomas donnera une explication) et l'aristotélisme arabe par les traductions effectuées à partir de l'arabe (Michel Scot notamment).



Propositions pédagogiques : vivre et penser l'interculturalité

Comprendre le texte

- *Quelles sont les trois formes du bien dans le songe d' al Ma'mun ?*
- *Quel problème fondamental pose la philosophie grecque aux penseurs musulmans ?*
- *Quelle contradiction se pose dans le rapport de l'islam à la raison humaine ?*
- *Qu'est-ce qui oppose Averroès et Avicenne ?*
- *Comment traduire, lorsqu'un élément logique ne trouve pas d'équivalent traduisible ?*
- *Pour quelle raison traduit-on en arabe la copule « être » par un pronom ?*
- *Quelles sont les fonctions de la traduction au Moyen-Âge ?*
- *Quel est l'intérêt de la traduction mot à mot ?*
- *Quelle est la différence entre Guillaume d'Auvergne et Avicenne sur le statut de l'âme ?*
- *Que signifie le concept de ma'na ?*
- *En quoi Averroès représente-t-il un enjeu au Moyen-Âge chrétien ?*
- *Qu'est-ce que la thèse de « double vérité » ?*
- *Quelle est la différence entre Averroès et son commentateur Siger de Brabant ?*
- *Pourquoi St. Thomas condamne-t-il Siger de Brabant ?*
- *Qu'est-ce qui oppose le rationalisme de St. Thomas et celui d'Averroès ?*
- *En quoi l'arabisation forcée peut être considérée comme un échec ?*

Dialoguer avec le texte

- *Qu'est-ce qui est le plus important, l'énoncé ou sa signification ?*
- *La grammaire n'est-elle que de la logique ?*
- *Une traduction est-elle nécessairement une trahison ?*
- *L'idée d'Avicenne que « l'âme est la perfection du corps » a-t-elle du sens aujourd'hui ?*
- *Quel est l'intérêt de la métaphysique ?*
- *Pensez-vous que la vérité soit unique ou multiple ?*
- *Pensez-vous que l'Univers soit une entité cohérente ?*
- *Quels sont les enjeux d'une traduction ?*
- *Peut-on légitimement imposer une langue ?*

Modalité pédagogique suggérée : interpréter
*Une ou plusieurs questions sont choisies.
Chaque participant répond sur une feuille volante.
Les feuilles sont ramassées et redistribuées de manière aléatoire.
Chaque personne doit analyser le travail qui lui est présenté, le commenter et lui accorder une note.
Les travaux sont redistribués une seconde fois.
Une seconde évaluation est réalisée.
Les travaux sont redistribués une troisième fois.
Une troisième évaluation est réalisée.
L'auteur du travail reçoit les évaluations, puis les commente, en déterminant s'il accepte ou non les remarques qui lui sont faites.
Chacun lit à haute voix ses conclusions.
Analyse en groupe entier du travail et de l'exercice.*

Rubrique rédigée par Oscar Brenifier

Exercices pédagogiques

Le dessin

- *Demander aux participants de lire également la fiche «La communication et le voyage des idées».*
- *Après une discussion sur le texte autour de l'importance du voyage dans le monde arabo-musulman, distribuer des feuilles de papier A3 et des feutres.*
- *Chaque participant dessine un plan de sa ville ou de son quartier avec une proposition d'un trajet, avec l'idée que quelques personnes seront amenées à la visiter pour la première fois. Il faut y inclure des sites historiques, culturels, religieux, administratifs, commerciaux…*
- *Chaque participant affiche son plan sur un mur et observe les différents dessins.*
- *Initier une discussion sur les différentes manières de proposer un trajet et de symboliser les sites importants.*
- *Évoquer les questions suivantes : « Parmi les dessins, lequel pour vous est le plus compréhensible ou attirant, et pourquoi ? »et « Qu'est-ce qui a été exclu de chaque dessin et pourquoi ? ».*
- *Discussion en groupe sur les différentes manières de traduire et comprendre les symboles.*
- *Évoquer la question : quels sont les symboles particuliers à un lieu et lesquels sont universels ?*
- *Faire le lien avec la manière dont chaque participant a compris les dessins des autres.*
- *Diviser les participants en sous-groupes de 5-6 personnes, en distribuant une nouvelle feuille A3 par groupe.*
- *Chaque groupe produit collectivement un plan de ville (ou de pays) et se met d'accord sur les choix des sites importants et sur la manière de représenter symboliquement cette importance.*
- *Chaque groupe expose son plan, et explique leurs discussions sur le sens des symboles, ainsi que les complexités de compréhension mutuelle dans les relations interculturelles.*
- *Discussion finale sur l'importance du voyage (pèlerinage) et sur la complexité de la traduction (choix du particulier et de l'universel) pour la civilisation arabo-musulmane.*

Rubrique rédigée par Jonathan Levy

L'UNIVERSITÉ DE PARIS AU XIIIe SIÈCLE

Les enseignements dispensés à Paris, place connue pour l'étude de la logique et de la théologie, dépendent des traductions effectuées à Tolède et en Sicile. Premier centre européen de la diffusion du savoir au XIIe siècle, l'université de Paris, dont les statuts du légat du pape, Robert de Courçon, sont donnés en 1215, garde sa suprématie sur Oxford jusqu'aux alentours de 1320. La méthode d'enseignement, proche de ce qu'elle fut dans les medersas andalouses, ne distingue pas de façon tranchée entre la compréhension des pensées d'un philosophe du passé et l'élaboration d'une pensée en propre. D'où le règne de la forme-commentaire des œuvres des anciens. D'aucuns comme Léo Strauss[8] voient dans cette méthode le moyen de contourner la censure et certains passages de l'œuvre de Siger de Brabant (ca. 1240-ca. 1284), visé par la condamnation de 1277 (voir infra), peuvent n'apparaître que comme un travail exégétique à ceux qui prennent sa défense. L'université de Paris n'était d'ailleurs pas un lieu de « spéculation pure » mais de « prudence doctrinale et de discipline »[9].

Transmettre c'est d'abord traduire. Herman l'Allemand (à Tolède) et Jean de Luna ont traduit les commentaires moyens d'Averroès au milieu du XIIIe siècle. Michel Scot qui traduisit Aristote à Tolède et Averroès à Palerme fut le plus grand traducteur d'Averroès, il a traduit notamment les grands commentaires sur la *Métaphysique* et le *De Anima*. Charles Burnett[10] accrédite l'idée selon laquelle Frédéric II de Hohenstaufen (1194-1250), aurait eu accès aux œuvres de logique et de noétique du fils d'Averroès, Abû Mohammed Abdallah, grâce à l'université qu'il fonda à Naples en 1224. Renan pense qu'il s'agit d'une légende et ne donne pas foi au récit de Gilles de Rome, récit selon lequel les fils d'Averroès auraient séjourné à la cour des Hohenstaufen.

Les traductions faites de l'arabe sont du mot à mot, selon une méthode que les traducteurs arabes avaient déjà pratiquée à partir du grec et du syriaque. Ne discréditons pas une telle méthode, elle a donné ses fruits et selon Léo Strauss elle a été bien plus respectueuse du texte par cette façon : « des gens qui étudiaient Aristote au Moyen-Âge et qui ne connaissaient pas un mot du grec, sont de loin de meilleurs interprètes d'Aristote que les érudits modernes qui disposent d'une connaissance tout simplement écrasante des humanités grecques. Cette supériorité est due sans aucun doute au fait que les commentateurs du Moyen-Âge disposaient de la plupart des traductions littérales du texte d'Aristote, qu'ils « collaient » au texte et à la terminologie du texte »[11]. Averroès ne connaissait pas le grec, saint Thomas non plus. Ce sont de grands commentateurs d'Aristote. 1215-1240 : c'est la période durant laquelle la connaissance des philosophes arabes s'approfondit en milieu parisien. Averroès est cité par Albert le Grand et par Roger Bacon aux environs des années 1240-1250. Guillaume d'Auvergne (+ 1249) rejette la vision émanative d'Avicenne ainsi que ses dix intelligences, considérées comme des intermédiaires créés entre Dieu et l'homme. « La métaphysique luxuriante des processions du monde à partir de Dieu »[12] est ce « platonisme diffus » du début du XIIe siècle auquel la nouvelle école aristotélicienne entend mettre fin. Quoique critique de la métaphysique d'Avicenne, de son émanation en particulier, Guillaume d'Auvergne reprend du philosophe arabe une partie de sa psychologie en considérant l'âme bien plus comme ce qui règle le corps que comme sa forme ou son entéléchie. Avicenne en avait fait la perfection du corps bien plus que sa forme. Notons que l'intérêt de G. d'Auvergne pour la logique lui a fait prendre une distance avec le couple métaphysique matière/forme d'Aristote et de ses commentateurs arabes : de même que l'âme n'est pas forme du corps considéré comme matière, de même l'intellect ne reçoit pas les formes, mais utilise des signes, substituts des choses.

Mais la philosophie latine du XIIIe siècle reste très tributaire des concepts fondamentaux d'Aristote comme ceux de matière et de forme, même si ici ou là, elle sait les infléchir dans un sens nouveau. Ainsi, en va-t-il du concept arabe d'*intentio* (*ma'na*), venu d'Avicenne, que saint Thomas reprend pour rendre compte de l'activité d'intellection. L'intention désigne ici le genre aussi bien que l'espèce, en un mot un universel qui aide à penser à une chose. Ce concept est à large spectre : il désigne aussi bien ce qui est visé dans le champ sémantique de l'action que la forme pensée de l'objet, l'arabe dit « *ma'na* » qui veut dire à la fois sens, notion, idée, concept. Par ce biais, ce qui semblait irréconciliable de la forme et du signe (cf. Guillaume d'Auvergne, supra) se résorbe ici : on a l'intention d'une chose, i.e. la notion d'une chose qui est en même temps issue de la forme de celle-ci. Selon Averroès, l'intellect matériel reçoit l'intention de la forme imaginative, non cette forme elle-même, il garde ainsi sa distance à l'égard de la corporéité et de la particularité de la forme imaginée. Appellerait-on signe ou forme cette intention, qu'importe ? L'enjeu est bien cette déprise à l'égard de l'image reçue. De même que le signe aide à signifier ce qui n'est pas, de même on peut avoir l'intention d'un non-être dans l'esprit.

Rubrique rédigée par Khaled Roumo



Clés de lecture

> *Noter la façon dont la volonté politique et le désir de savoir ouvrent la voie à la conservation et au développement des acquis culturels universels (du grec vers l'arabe par le syriaque…).*

> *Relever comment le débat autour de la philosophie grecque (Aristote) touche à l'universel et au particulier.*

> *Établir le lien entre ce débat et la traduction : conservation ou altération de la signification.*

> *Comment la traduction permet-elle d'expliciter des rapports tacites dans la langue d'arrivée ?*

> *Suivre le voyage des idées : de Tolède et de la Sicile vers Paris et Oxford.*

> *Quelle stratégie adoptent les philosophes pour éviter la censure des milieux religieux ?*

> *Juger de la présence de la philosophie arabe au XIIIe siècle en Occident.*

> *Élucider la question de la « double vérité » : vérité de la foi et vérité philosophique.*

> *Observer une différence notoire de problématique (côté musulman : conciliation entre loi et intellect /côté chrétien : conciliation entre foi et raison).*

> *Comparer la vision de saint Thomas avec celle d'Averroès.*

> *Commenter dans le contexte : « plus on traduit, plus on donne d'épaisseur à la langue ».*

> *Commenter dans le contexte : « chaque lecteur lit en fonction de son degré de savoir ».*

> *Commenter dans le contexte : « une langue est ce qui n'appartient pas ».*

> *Observer les carences des différents niveaux de langue : politique, religieuse, de l'information.*

> *Repérer le danger du « monolinguisme » et la nécessité d'accélérer le mouvement de traduction.*

Rubrique rédigée par Jacques Nicolaus

Autres époques, Autres lieux

Gérard de Crémone (1114-1187) et Tolède

Gérard de Crémone vient d'Italie. L'Italie fait partie de la chrétienté latine où la langue latine est utilisée par l'Église et le monde intellectuel, c'est en gros l'Europe occidentale actuelle qui correspond au Moyen-Âge à l'empire de Charlemagne plus les îles britanniques et la Scandinavie…. C'est un monde agité, divisé et frustre mais très dynamique depuis le début du XI[e] siècle. Les hommes sont chrétiens catholiques sous la hiérarchie religieuse du pape, des évêques, des prêtres. Tous les lettrés écrivent et lisent en langue latine. Pour ces intellectuels, les connaissances sont insuffisantes dans ce monde latin. Il y a une envie de savoir, c'est pourquoi Gérard de Crémone et d'autres vont dans la Péninsule ibérique.

La péninsule Ibérique a été conquise par les Arabo-musulmans au VIII[e] siècle. Ils y ont apporté l'islam, une partie de la population s'est convertie, l'autre restant chrétienne. Il y a aussi des Juifs. Les conquérants favorisent le développement de tous les savoirs : en mathématique, en médecine, en philosophie, en géographie, en littérature... Ils apportent aussi la langue arabe dans laquelle sont écrites transmises toutes ces sciences, il y a une grande abondance d'ouvrages en langue arabe que les princes musulmans font venir d'Orient pour garnir les bibliothèques des médersas.

Dans l'Espagne de cette époque qui regorge de manuscrits scientifiques d'origine grecque ou latine traduits en arabe, Tolède est un centre culturel du monde musulman de premier ordre. Ces manuscrits sont analysés et commentés par des savants musulmans comme le philosophe cordouan du XII[e] siècle Ibn Rushd — Averroès pour les Occidentaux —, qui est considéré comme le plus grand commentateur d'Aristote et qui a, en outre, laissé des traités de médecine, de grammaire, de droit et d'astronomie. À Tolède, au XII[e] siècle, il y a même un bureau de traduction des manuscrits de l'arabe en latin afin de s'assurer de leur diffusion en Europe.

En 1085, la ville de Tolède est prise par les Castillans, mais garde son importance culturelle. Pour s'instruire, Gérard de Crémone vint à Tolède en 1167. Il lui fut nécessaire d'apprendre l'arabe pour accéder à la culture antique et musulmane entreposée dans les bibliothèques. Il traduisit avec son équipe composée de chrétiens de musulmans et de juifs plus de 80 ouvrages scientifiques arabes en latin dont l'*Almageste* de Ptolémée, les *Coniques* d'Apollonius, plusieurs traités d'Aristote, le *Canon* d'Avicenne, l'*Al-Tasrif* d'Aboulcassis et divers écrits d'Al-Kindi, de Thabit ibn Qurra et d'Al-Razi. Sa technique est très littérale: il calque les termes scientifiques ou les conserve tels quels.
« Il faut qu'un bon traducteur, outre une excellente connaissance de la langue qu'il traduit et de celle en laquelle il s'exprime, possède le savoir de la discipline concernée. » écrit-il.

En se mettant à l'école du monde arabo-musulman, Gérard de Crémone, avec d'autres a permis à l'Occident de combler son retard intellectuel et fonder son développement culturel ultérieur.

Document

Pour éviter que les ténèbres du silence ne viennent cacher maître Gérard de Crémone, [...] ses compagnons ont soigneusement dressé la liste de toutes les œuvres qu'il a traduites, dans le domaine de la dialectique comme de la géométrie, de l'astrologie comme de la philosophie, de la médecine comme des autres sciences [...].
L'amour de l' Almageste, qu'il ne trouvait pas chez les Latins, le poussa à Tolède. Il y vit une grande abondance d'ouvrages en langue arabe sur toutes les disciplines [...], il apprit l'arabe pour pouvoir les traduire; s'appuyant à la fois sur sa science et sur sa connaissance de la langue [...] jusqu'à la fin de sa vie, il n'a cessé de traduire de l'arabe, le plus clairement et intelligiblement qu'il a pu tous les livres qu'il jugeait les plus fins, dans la plupart des disciplines, pour les remettre à la latinité comme à une héritière chérie.

Éloge funèbre de Gérard de Crémone (1187),
cité dans Jean Favier, *Archives de l'Occident,* Tome 1, Paris, Fayard 1992.

La découverte de l'avance culturelle, intellectuelle, technique voire morale de la civilisation arabo-musulmane suggère aux princes européens de créer, dans leur royaume des structures permettant de combler leur retard.
Le grand développement pris par les bibliothèques de l'autre côté de la Méditerranée eut, par un cheminement attendu, d'heureuses conséquences dans l'Occident chrétien. Geoffroi de Beaulieu raconte que :

Quand le bon roi Louis[1] *était outre-mer, il entendit qu'un grand roi des Sarrasins faisait rechercher, transcrire à ses frais ranger dans sa bibliothèque tous les livres qui pouvaient servir aux philosophes de sa nation. Voyant que les fils de Ténèbres paraissaient plus sages que les enfants de Lumière, bon roi se promit de faire transcrire, à son retour en France, tous les livres relatifs à l'Écriture sainte qui se pourraient rencontrer dans les diverses abbayes de son royaume la collection qu'il parviendrait à réunir devait servir non seulement à lui-même, mais encore aux savants et aux religieux de son Hôtel. Pour réaliser ce projet, il fit disposer à Paris, dans le trésor de sa chapelle, une pièce où firent placés les ouvrages de saint Augustin, de saint Ambroise, de saint Jérôme, de saint Grégoire et des autres docteurs. Il y venait étudier quand il en avait le loisir, et il y admettait volontiers ceux qui demandaient l'autorisation d'y travailler. Il faisait copier des livres plutôt que d'acheter ceux qui étaient tout faits : par là, disait-il, le nombre des bons livres se trouvait multiplié.*

Cité dans l'histoire et ses méthodes, Encyclopédie de la Pléiade,
Paris, Gallimard, 1961.

En 1253 est créée la Sorbonne à Paris (mais la création des universités avait commencé plus d'un siècle auparavant en France, en Italie et en Espagne). Comme pour l'hôpital et l'observatoire, il y a de fortes probabilités que l'université en Europe ait été créée sur le modèle musulman qui datait à cette époque de plusieurs siècles (l'université Al-Qarawiyyin à Fez fut établie en 859, le collège-mosquée d'Al-Azhar au Caire en 972 et la Maison de la sagesse dans la même ville au XIe siècle).

[1] Il s'agit de Saint-Louis (Louis IX), parti en croisade de 1248 à 1254, il fut capturé à Mansourah et resta prisonnier durant quatre ans.

LA PHILOSOPHIE ARABE COMME « CHAMP DE PRÉSENCE »

La philosophie arabe, de façon implicite constitue ce que Alain de Libera appelle à la suite de Michel Foucault « un champ de présence », « par là, il faut entendre tous les énoncés déjà formulés ailleurs et qui sont repris dans un discours à titre de vérité admise, de description exacte, de raisonnement fondé ou de présupposé nécessaire ; il faut entendre aussi ceux qui sont critiqués, discutés et jugés, comme ceux qui sont rejetés et exclus »[13]. Dès lors, la question de la distinction entre averroïstes et anti-averroistes redouble de difficulté, si les emprunts au péripatétisme arabe se trouvent des deux côtés. Un critère grossier serait celui-ci : il y a ceux qui comme Albert le Grand et saint Thomas (1225-1274) cherchent à concilier la pensée chrétienne et Aristote, ce sont les anti-averroistes. D'autres comme Siger de Brabant sont préoccupés par une interprétation purement philosophique d'Aristote, à l'aide des commentateurs arabes, ce sont les averroïstes ou « aristotéliciens séculiers ». Mais cette dichotomie masque les problèmes plus qu'elle ne les expose. Voyons du côté de ceux qu'on dit anti-averroistes : Albert le Grand cite et commente Al Fârâbî et Averroès et jusqu'à un certain point partage leurs vues (cf supra sur la félicité) et saint Thomas fait un travail patient d'exégèse d'Aristote qui ne l'éloigne pas toujours d'Averroès. Henri de Gand enseigne la théologie à Paris de 1276 à 1292. Il fut l'un des conseillers d'Étienne Tempier pour la condamnation des 219 thèses de 1277. Pourtant il s'inspire d'Avicenne en reconnaissant que l'être est l'objet premier de la pensée, mais s'il reconnaît l'être pour antérieur à Dieu et au créé, il ne va pas jusqu'à le concevoir comme une notion commune, univoque. L'être s'applique soit à Dieu, soit au créé, mais il ne saurait les signifier communément.

LA THÈSE DE LA « DOUBLE VÉRITÉ »

De l'autre côté, ceux que l'on appelle « averroïstes » comme Siger de Brabant abordent dans cette frange incertaine du commentaire et de la parole en propre, les thèmes comme ceux de l'éternité du monde, de l'unité de l'intellect. Mais Siger de Brabant, prudent, ne vise pas à relativiser les vérités de la révélation au regard de la philosophie. Au contraire, la vérité est et reste celle des données positives de la révélation. L'exercice philosophique n'est selon lui que fidélité à une parole, en l'occurrence celle d'Aristote et de son commentateur arabe, Averroès, et non une quelconque recherche de la vérité : « Philosopher c'est chercher simplement ce qu'ont pensé les philosophes et surtout Aristote, même si par hasard la pensée du philosophe n'était pas conforme à la vérité et si la révélation nous avait transmis sur l'âme des conclusions que la raison ne saurait démontrer »[14]. On voit bien qu'il ne s'agit pas là de « double vérité ». Cette question d'ailleurs de la double vérité est prise dans des contresens multiples qu'il n'est pas vain de relever. P. Hadot soulignait à juste titre que dès lors qu'il y a « tradition, traduction et exégèse » , « des incompréhensions, des glissements, des pertes de sens, des ré-interprétations, peuvent parfois aller jusqu'au contresens »[15]. La condamnation de 1277 vise, entre autres thèses, celle dite de la « double vérité » , à savoir, la vérité philosophique et la vérité de la foi. Elle est attribuée à des averroïstes comme Siger de Brabant, alors même que, comme nous venons de le voir, la prudence épistémique de celui-ci ne lui faisait reconnaître que la vérité de la foi. Plus grave encore, et c'est là que réside le contresens, cette thèse supposée remonter à Averroès, ne se trouve absolument pas dans son œuvre. D'une part, Averroès a soutenu la thèse cohérentiste selon laquelle une vérité ne saurait en contredire une autre et s'accorde toujours avec elle. Il est vrai qu'il le dit dans un ouvrage, *Le traité décisif*, non traduit en latin. D'autre part, Averroès n'est pas préoccupé par le face à face raison/foi, mais par la conciliation entre la loi et l'intellect. Seule une loi peut être conciliable, jamais une vérité. Un système de lois peut contenir des tensions, et demande parfois des abrogations. Or, Averroès soutient l'idée que non seulement la loi musulmane (*Shari'a*) s'accorde avec les vérités issues de l'intellect, mais elle y concourt en enjoignant à l'homme de les poursuivre, non seulement en lui permettant de le faire, mais en l'obligeant au sens juridique du terme de les poursuivre. Entre la recherche d'une justification juridique de la philosophie (Averroès) et la conciliation prudente tentée entre l'exégèse d'Aristote et les vérités de la foi chrétienne (Siger de Brabant), il n'y a pas de commune mesure, mais il y a matière à construire un contresens, celui de la « double vérité ».

C'est bien saint Thomas qui thématise le débat entre raison et foi au niveau logique de la contradiction, ce que Siger de Brabant s'était bien gardé de faire. Pour saint Thomas, il est impossible que les choses qui sont divinement en nous par la foi puissent être contraires à celles qui sont en nous par nature. Il fait fi de la prudence de Siger de Brabant : « il se trouve des gens qui travaillent en philosophie et disent des choses qui ne sont pas vraies selon la foi ; et quand on leur dit que cela contredit la foi, ils répondent que c'est le philosophe qui dit cela, mais qu'eux-mêmes ne l'affirment pas et ne font au contraire que répéter les paroles du philosophe »[16]. Saint Thomas est un réaliste, il ne se contente pas du scepticisme nominaliste de ceux qui ne se prononcent pas sur les vérités qui passent l'intellect. Avec l'arme de la logique, à savoir l'impossibilité que deux propositions contradictoires puissent être soutenues en même temps et sous le même rapport, il montre que si les propositions de la philosophie sont nécessairement vraies, et qu'elles contredisent celles de la foi (notamment les propositions portant sur l'éternité du monde, niant

que celui-ci puisse être créé de rien), alors il faut bien que celles de la foi soient fausses, ce qui ne saurait être. La condamnation de 1277 trouve ici son matériau logique pour sévir.

Mais tout en voulant combattre l'averroïsme, par une ironie de l'histoire (de la philosophie) c'est Averroès que saint Thomas restaure : jamais la vérité ne se contredit, elle est toujours en accord avec elle-même. Il ne convient pas de dire, sous peine d'absurdité, que nous pouvons admettre philosophiquement ce que notre foi refuse. Certes, comme l'a bien montré Alain de Libera le rationalisme de Thomas et celui d'Averroès se distinguent, on ne saurait les confondre sur la base de cette proximité sur le statut de la vérité cohérentiste. Hormis ce statut, leur rationalisme présente des traits divergents, pour Thomas il s'agit de montrer que la raison « ne peut par elle-même atteindre l'objet qui constitue sa fin ultime : la vision de Dieu » alors que pour Averroès c'est « la révélation qui ne peut sans philosophie atteindre l'objectif qui constitue sa fin ultime : la constitution d'une communauté humaine universelle fondée sur la révélation coranique »[17].

LES ENJEUX PHILOSOPHIQUES DE LA TRADUCTION VERS LA LANGUE ARABE, AUJOURD'HUI

Premier constat : il existe un déficit de traduction tous domaines confondus du savoir, en langue arabe. Or une langue s'enrichit par la traduction ; plus on traduit, plus on donne d'épaisseur à la langue. Le réel est « polyglotte et inépuisable », selon l'expression suggestive de Michael Edwards, professeur au Collège de France, spécialiste de Racine et de Shakespeare, qu'il lit et commente en langue originale : Racine parle à un anglais lecteur de Shakespeare, et Shakespeare prend une couleur racinienne par ce connaisseur de la littérature française, versé dans les ressorts créatifs à l'œuvre dans une langue. Ses ouvrages n'intéressent que dans la mesure où inlassablement le français est un point de vue sur l'anglais et vice-versa.

C'est en saisissant le filet que donnent d'autres langues que l'on peut construire le maillage d'une langue d'arrivée : il ne s'agit pas de dérouler le fil d'une même pelote, mais de saisir les liens apparentés entre plusieurs fibres enchevêtrées : Racine et Shakespeare, Lewis Carroll et un texte d'Al Tawhidi, polygraphe du X[e] siècle, dont un des ouvrages*, Plaisir et convivialité* a été considéré comme les Milles et Une Nuits philosophiques, conte à comparer à celui des *Aventures d'Alice au pays des merveilles*, pour saisir quelque chose de l'émerveillement que produit en interne la polysémie des mots, pour comprendre le rêve éveillé qu'est la langue, la distraction onirique que donne la traduction.

Quand on traduit, il ne s'agit pas de reprendre des significations, de les restituer, mais d'ouvrir à des compréhensions inédites. C'est parce qu'on traduit qu'on comprend et non l'inverse : il n'existe pas de significations figées que l'on aurait à transmettre dans une autre langue. Les intraduisibles, c'est ce qu'on ne cesse pas de (ne pas) traduire, et d'étoffer comme l'indique Barbara Cassin, maître d'œuvre *du Vocabulaire européen des philosophies* paru en 2004. Un vocabulaire et non un dictionnaire, car par définition un vocabulaire est quelque chose d'incomplet.

La traduction suppose une forme d'empathie : on se place dans une situation perceptive commune, c'est parce que l'on trouve une forme de perception commune que l'on se met à traduire. C'est une forme d'empathie troublante, il est vrai, car elle suppose une part de malentendus et une part de glissements de sens, et cela fait partie du travail de traduction. Les traducteurs ne cherchent pas une correspondance terme à terme, à laquelle ils ne parviendront pas, mais à resserrer au maximum le faisceau qui va d'une version à un thème ou l'inverse, en partant d'un terme lointain ou seulement apparenté pour parvenir à un terme de plus en plus précis – et non pas un terme adéquat : c'est dans la part irréductible d'approximation que se fait la traduction.

Une traduction est toujours une adaptation, d'autant que le sens se constitue dans l'adresse – comme l'avait bien compris Averroès qui, dans le *Discours décisif*, distinguait déjà, dans un texte ou un discours, entre les niveaux rhétorique, dialectique et démonstratif. Il y a ceux, par exemple, qui vont voir dans le texte sacré un tissu d'images (rhétorique), ceux qui vont voir dans des mots des indices renvoyant à des sens opposés au sens littéral (dialectique), ceux qui vont y déceler des significations scientifiques (démonstratif). Chaque lecteur lit en fonction de son degré de savoir.

Une langue ne peut être contrôlée, maîtrisée selon les formes traditionnelles qui exercent le pouvoir. Montaigne parlait gascon, lisait en latin, écrivait en français. Il pensait que l'on ne comprendrait pas son français dans 50 ans, car la langue n'était pas constituée ; le sens des mots, les genres n'étaient pas encore fixés. La langue fluctuait et allait changer encore. Mais il n'y a là rien à craindre : le sens se fait par le contexte et il est à venir ; la fluctuation ne doit pas nous arrêter, c'est plutôt une chance. La fluidité de la traduction opère avec la fluctuation, voire la polysémie des termes. Les langues officielles du monde arabe (la langue politique et la langue religieuse) sont comme des habits de cérémonie sans pouvoir, car il leur manque bien souvent notamment la langue politique – l'imprégnation de vie propre au dialecte. La langue standard de l'information télévisée n'est pas articulée à la réalité linguistique des acteurs sociaux, mais elle dispose néanmoins

de toutes les formes technologiques de la diffusion. Dans les dialectes, la création est constante. Oui, l'état de la langue suppose l'histoire – mais l'historicité de la langue ne doit pas nous effrayer.

Les pays arabes ont pour la plupart tenté une arabisation forcée au lendemain de l'indépendance, confondant le rejet de la colonisation avec le rejet de la langue du colonisateur. Or, comme le dit Jacques Derrida, une langue est ce qui n'appartient pas : ni le français n'appartient à la nation française, ni l'arabe aux nations arabes.

Une formation à l'université seulement en arabe ne donne accès à aucun débouché, alors qu'une formation en français, couplée à l'arabe, même dialectal, permet de choisir son avenir : là est l'échec, non pas tant de l'arabisation que du monolinguisme. Les jeunes Maghrébins lisent de la littérature en arabe et très peu de littérature française. Les librairies francophones ferment les unes après les autres, notamment à cause du coût des livres en français, la plupart importés et inaccessibles au public arabophone dans sa grande majorité.

Dans le monde arabe, les sciences humaines et la philosophie en particulier s'enseignent en arabe littéral : il existe un langage formé de l'enseignement qui va être d'une aide précieuse pour traduire le *Vocabulaire*. L'arabe est une langue d'enseignement, mais aussi un immense échec : l'arabisation, dans les années 1980, s'est faite sans point de vue à partir d'une autre langue. La langue arabe n'a pas été mise en perspective. C'est l'un des échecs de la décolonisation au niveau académique et universitaire : la langue arabe s'est formée de manière autoréférentielle, sur une base pauvre, car il existe très peu d'œuvres traduites et éditées. Quand la France édite 50 000 ouvrages par an, le Maroc en publie 1 000, et tout le monde arabe publie moins de livres par an que la Suisse. Dans les années 2 000, on a commencé à se rendre compte, du moins au Maroc, de l'échec d'une arabisation qui fut non seulement politique, mais fortement idéologique, et l'on assiste aujourd'hui à un moment d'accélération historique dans l'arrivée des textes en arabe. De ces moments, le monde arabe en a connu quelques-uns. Celui du IXe siècle, que tout le monde connaît où l'on s'est mis à traduire du grec vers le syriaque, puis du syriaque vers l'arabe ; celui du XIXe siècle, quand Mohammed Abdou, en Égypte, envoyait les étudiants à l'étranger avec des bourses et les retenait pendant six mois à leur retour pour les obliger à traduire les ouvrages qu'ils rapportaient.

On assiste aujourd'hui à un nouveau mouvement de traduction. Une grande organisation pour la traduction des ouvrages de sciences humaines basée à Beyrouth (l'Organisation arabe pour la traduction) a traduit les quatre dernières années beaucoup de textes importants (*La Phénoménologie de l'esprit*, les *Recherches philosophiques* de Wittgenstein, *Soi-même comme un autre* de Ricœur, des textes de Bachelard, de David Hume, de Canguilhem, etc.) ; des œuvres fondamentales ont pu accéder à la langue arabe de manière rapide car des moyens considérables ont été investis. On peut penser que la traduction du *Vocabulaire* sera un moment important de ce mouvement. Il sera publié sous la forme de six fascicules et distribué par le Centre culturel arabe, qui diffuse dans tout le monde arabe.

La traduction se fait dans le contexte d'une langue qui bouge tout le temps. Le contexte est une notion purement subversive car on ne peut jamais en tracer les délimitations. Quand on voit une forêt du haut d'un avion, elle paraît nette dans ses contours, mais quand on est au ras du sol, on est forcément approximatif. Les traducteurs travaillent au ras du sol et non du point de vue de l'observateur aérien. On ne peut pas traduire *La théorie des deux cités* de saint Augustin, littéralement en arabe, on doit passer par une périphrase, car *La théorie des deux cités* ne parle pas aux lecteurs arabes. De même, le mot « bourgeoisie » pose problème. Comment le traduire ? Par « classe financière » ? Par « les capitalistes » ? Par « classe des notables » (traduction qui s'est stabilisée) ? Les Arabes utilisent souvent *al-bourgeoisiya*, comme les Japonais utilisent *bourgeoika* : c'est une traduction possible. Quant au mot *pravda*, il existe en arabe aussi un mot qui dit à la fois « justice » et « vérité » : *al-haqq*. Traduire c'est donc créer : le système de la langue arabe, avec la racine trilitaire, permet de traduire de nombreux mots en les créant en arabe par la paronymie (en ajoutant des suffixes, sur le modèle du fonctionnement de la langue arabe, on crée de nouveaux mots). Il n'y a pas de signification préétablie : la traduction nous fait entendre que comprendre est premier par rapport à signifier.

---

1 **Danielle Jacquart et Françoise Micheau,** *La médecine arabe et l'Occident médiéval*, **Paris, Maisonneuve et Larose, 1996, Paris, p. 41.**

2 **Al Nadîm,** *Kitâb al fihrist* - **je cite ici la traduction de ce passage telle qu'on la trouve dans Jean Jolivet,** *Esquisse d'un Aristote arabe*, **in M.A.Sinaceur (ed.),** *Penser avec Aristote*, **Toulouse, 1991 p. 177.**

3 **Danielle Jacquart, Françoise Micheau,** *La médecine arabe et l'occident médiéval*, **Paris, Maisonneuve et Larose, 1996, pp. 34-35.**

4 **Voir à propos de Gubba'i, l'ouvrage d'Ahmed Alami,** *L'ontologie modale*, **Paris, Vrin, 2001.**

5 **Averroès,** *Essai sur les prédicats isolés*, **in** *Commentaire moyen sur le De Interpretatione*, **tr.franç. par A. Benmakhlouf, Paris, Vrin, 2000, pp. 157-163.**

6 **Ibid.**

7 **Peter Geach,** *Reference and Generality, an examination of some medieval and modern theories*, **troisième édition, Cornell University Press, 1980, p. 10.**

8 **Léo Strauss,** *La persécution et l'art d'écrire*, **trad. franç., Presses Pocket, Agora, 1989.**

9 **Étienne Gilson,** *La philosophie au Moyen-Âge*, **Paris, Payot, 1986, p. 387.**

10 **Charles Burnett,** *« The « sons of Averroes with the Emperor Frederic » and the Transmission of the philosophical works by ibn Rushd »,* **in** *Averroes and the aristotelian tradition*, **édité par Gerhard Endress et J.A.Aersten, Brill, 1999, pp. 259-300.**

11 **Léo Strauss,** *La renaissance du rationalisme politique classique*, **trad.franç., Paris, Gallimard, 1993, p. 297.**

12 **Étienne Gilson,** *La philosophie au Moyen-Âge*, **Paris, Payot, 1986, p. 382.**

13 **Michel Foucault,** *L'archéologie du savoir*, **Paris, Gallimard, 1986, p. 77, cité par Alain de Libera,** *Raison et foi*, **Paris, Seuil, 2003, p. 68.**

14 **Cité par Étienne Gilson,** *La philosophie au Moyen-Âge*, **Paris, Payot, 1986, p. 562.**

15 **Pierre Hadot, 18 février 1983.**

16 **Étienne Gilson,** *op. cit.*, **p. 564.**

17 **Alain de Libera,** *Raison et foi*, **Seuil, 2003, p. 255.**



Pierre au nom de Dieu, Inde du Nord, XIVe siècle © IMA/Ph. Maillard
Allah est le nom suprême de Dieu que l'on retrouve sur tous les supports, à toutes les époques et dans toutes les régions du monde islamisé, comme ici sur cette pierre indienne en grès rouge du XIVe siècle.

DIEU ET LES MONDES

LE DIEU DE MOHAMMED EST D'ABORD UNE VOIX ORDONNANT À SON ENVOYÉ DE PARLER EN SON NOM, DE LIRE ET DE DIRE LA PAROLE DIVINE : « *QOUL !* », « DIS ! », « DIS : JE CHERCHE LA PROTECTION DU SEIGNEUR DES HOMMES (*RABBI NNÂS*), ROI DES HOMMES (*MALIKI NNÂS*), DIEU DES HOMMES (*ILÂHI NNÂSS*), CONTRE LE MAL DU TENTATEUR » (CXIV, 1-4). SI LE CORAN PARLE DE DIEU, DE SA TRANSCENDANCE, DE SES PUISSANCES, DE SA MISÉRICORDE, IL LE FAIT COMME SI C'ÉTAIT DIEU MÊME QUI S'EXPRIMAIT AU SUJET DE LUI-MÊME.
LA PREMIÈRE CARACTÉRISTIQUE DU DIEU DE MOHAMMED EST AINSI D'ÊTRE UN « DIEU PARLANT ». MAIS LA VOIX QUE MOHAMMED ENTEND EN SON FOR INTÉRIEUR EST-ELLE CELLE DU DIVIN OU BIEN CELLE DE GABRIEL, L'ANGE DE LA RÉVÉLATION ? LES 99 NOMS CORANIQUES DU DIVIN SEMBLENT AUTANT DE CAPACITÉS ET QUALITÉS HUMAINES SIMPLEMENT PORTÉES À LEUR POINT DE PERFECTION : DIEU EST AINSI LE FIDÈLE EN QUI ON PEUT AVOIR CONFIANCE (*AL MOUMÎN*), CELUI QUI PARDONNE TOUJOURS (*AL GHAFOÛR*), LE TRÈS BIENVEILLANT (*AL RAOÛF*), CELUI QUI AGIT AVEC DROITURE (*AL RASHÎD*), ETC. COMMENT REFUSER L'HYPOTHÈSE D'UNE CONCEPTION DE DIEU IMAGINÉE À PARTIR DE L'HOMME ? ET SI CE DIEU SI MYSTÉRIEUX AVAIT VOULU NOUS ENTRETENIR ET NOUS RENDRE CONSCIENTS D'UN MYSTÈRE SUPRÊME QUI LOGERAIT EN NOUS-MÊMES ? MYSTÈRE DONT LE CŒUR DE CHAQUE ÊTRE HUMAIN SERAIT NON SEULEMENT LE TABERNACLE, MAIS LA SOURCE MÊME – UNE SOURCE À LIBÉRER ?

Le Dieu de Mohammed ne cesse de parler de lui-même dans ce Coran qu'il proclame comme sa propre parole – dont le Prophète réputé illettré par la tradition aurait été le simple récepteur passif. Mais paradoxalement plus ce Dieu dont *Allâh* est le Nom suprême en dit sur son son être, plus le mystère augmente, plus l'intelligence est déroutée. Plus il se dévoile, plus il se voile. Nous chercherons ici à faire sentir comment, étrangement au fil du texte, ce mystère de Dieu devient celui d'une mystérieuse proximité logée dans le tabernacle du cœur humain… Comme si *Allâh* était en réalité la désignation de quelque chose qui existe en l'homme ? De nombreux penseurs de l'Islam, mystiques et philosophes, en ont fait l'hypothèse, et parmi eux, de la façon la plus saisissante, l'indien Mohammed Iqbal au début du XXe siècle.

Selon lui, l'homme n'épuise pas son humanité dans son individualité ordinaire. Notre humanité plénière, ou réalisée, se trouve dans un « Ego ultime » dont *Allâh* serait justement la figure. C'est ce qu'il énonce dans sa *Reconstruction de la pensée religieuse de l'Islam*[1] : « Afin de mettre en lumière ce qu'est l'individualité de l'Ego ultime, le Coran lui donne le nom d'*Allâh* ». Tout ce que le Coran dit de Dieu, à partir de là, pourrait être compris comme la description d'un état humain ultime sur lequel tout individu désireux de progresser spirituellement dans la découverte de lui-même devrait orienter ses regards et ses efforts. Mais avant d'explorer cette voie complexe d'un rapprochement entre les natures humaine et divine, examinons les caractères fondamentaux du Dieu coranique.



L'auteur

Abdennour Bidar est philosophe et écrivain français.
Parmi ses principaux ouvrages : *Un Islam pour notre temps* (Seuil, 2004), *Self Islam* (Seuil, 2006), *L'Islam sans soumission, Pour un existentialisme musulman* (Albin Michel, 2008), *L'Islam face à la mort de Dieu* (Bourin, 2010).

UN DIEU PARLANT

« *Iqra* ! », « Lis ! », « Lis au Nom de ton Seigneur qui a créé […] Lis ! Car ton Seigneur est le Très-généreux qui a instruit l'homme au moyen du calame et lui a enseigné ce qu'il ignorait » (sourate XCVI, versets 1-5). Le Dieu de Mohammed est d'abord une voix ordonnant à son envoyé de parler en son nom, de lire et de dire la parole divine : « *Qoul* ! », « Dis ! », « Dis : je cherche la protection du Seigneur des hommes (*Rabbi Nnâs*), Roi des hommes (*Maliki Nnâs*), Dieu des hommes (*Ilâhi Nnâss*), contre le mal du tentateur » (CXIV, 1-4). Si le Coran parle de Dieu, de sa transcendance, de ses puissances, de sa miséricorde, il le fait comme si c'était Dieu même qui s'exprimait au sujet de lui-même. La première caractéristique du Dieu de Mohammed est ainsi d'être un « Dieu parlant ».

Mais une question surgit aussitôt à la lecture d'autres versets : la voix que Mohammed entend en son for intérieur est-elle celle du divin ou bien celle de Gabriel, l'ange de la Révélation ? C'est bien lui en effet que désigne le verset suivant : « Ceci est la parole d'un noble messager, doué de force auprès du Maître du Trône inébranlable » (LXXXI, 19-20). Parole de Dieu, voix de l'ange, cœur de Mohammed. Voilà tracé, du ciel vers la terre, le trajet lumineux de la descente du texte sacré de l'Islam : « Oui, le Coran est une Révélation du Seigneur des mondes. L'Esprit fidèle [Gabriel] est descendu avec cela qu'il a déposé sur ton cœur » (XXVI, 192-193). Dieu ne s'est donc pas adressé aux hommes en personne, mais à travers deux intermédiaires, l'ange et le prophète. De ce simple fait se forme sous nos yeux le mystère d'un Dieu dont Mohammed entend la parole, mais pas la voix, dont il reçoit le message, mais pas la visite.

Se pose aussi la question de ce que symbolise l'ange Gabriel. Il est possible de considérer, comme l'ont fait certains penseurs de l'Islam, que la réalité angélique correspondrait en fait à l'expression imagée des facultés supérieures de l'esprit humain. L'orientaliste Henri Corbin expliquait en ce sens, dans son ouvrage *L'homme de lumière dans le soufisme iranien*[2], que pour l'iranien Sohrawardi (« théosophe » du XIIe siècle, c'est-à-dire philosophe spécialisé dans la compréhension de ce que signifient les représentations du divin et de l'angélique) l'ange Gabriel peut être identifié comme « l'ange archétype de l'humanité » et « l'intelligence active des philosophes avicenniens ». Déjà donc, nous trouvons ici une première voie d'explicitation possible pour notre hypothèse initiale d'un rapprochement entre l'humain et le divin : lorsque celui-ci s'exprime à travers un ange, en l'occurrence lorsque Gabriel conduit le Coran d'*Allâh* vers Mohammed, ce serait en fait l'esprit de l'homme qui manifeste ses plus hautes possibilités d'expression des mystères de l'existence. Ce que la religion nomme « révélation » pourrait alors être compris comme un phénomène psychique rare, dans lequel un individu humain actualise en lui-même des capacités d'énonciation de vérités transcendant sa raison ordinaire et qui restent enfouies, inactives, chez les autres hommes ; sa qualité de « prophète » exprimant alors le fait que se manifestent à travers lui, dans un langage accessible à ses semblables, des perceptions du réel et des significations sur l'existence d'une exceptionnelle profondeur.

UN DIEU INNOMMABLE AUX 99 NOMS

Selon le théologien sunnite Al Asharî (873-935), cette voix divine en l'homme fait partie des huit attributs de l'essence de Dieu : puissance, science, vie, volonté, ouïe, vue, parole, durée. Autant de facultés qui semblent faire du Dieu coranique une divinité anthropomorphe. La dispute à ce sujet a été soulevée dès les premières heures de l'Islam. Dans son *Histoire de la philosophie islamique*, Henri Corbin explique que selon les *mutazilites,* premiers théologiens de l'Islam, il n'y a que « métaphores » là où « le Coran et certains *hadiths* (paroles saintes du Prophète) présentant la divinité sous une forme anthropomorphique (Dieu possède des mains, un visage, il est assis sur le Trône, etc.) ». Rien de ce qui en Dieu peut évoquer une ressemblance humaine ne saurait être pris au sens littéral. Dans les termes du soupçon moderne sur le divin, ce débat

Bibliographie

> IBN ARABI, *L'Arbre du monde,* traduction par Maurice Gloton, Paris, Les Deux Océans, 1990.

> IZUTSU, Toshihiko, *Unicité de l'existence et création perpétuelle en mystique islamique,* Paris, Les Deux Océans, 1980.

Rubrique rédigée par Jacques Nicolaus

Autres époques, Autres lieux

La lumière d'Aton

La lumière exprime le mieux l'être de Dieu. Cette symbolique, que l'on retrouve dans l'Islam, n'est pas nouvelle. Zoroastre l'a déjà évoqué au VII-VIe siècle avant J.-C. Avant lui encore, le premier monothéisme connu l'avait utilisé. C'était en Égypte au XIVe siècle avant J.-C. où le pharaon Akhénaton avait essayé d'imposer le culte exclusif d'Aton à son pays.

Akhénaton est le fils du pharaon Amenhotep III et de la Grande Épouse Royale Tiyi. Il serait devenu pharaon vers l'âge de 15 ans. Il régna de 1352 avant J.-C. à 1336 avant J.-C. environ.

Au début de sa vie, le futur pharaon prit le nom de *Nefer-Kheperou-Rê* (*les manifestations de Rê sont parfaites*). Amenhotep III ne pouvant plus assurer la direction de son Royaume, on suppose qu'il appela son fils pour assurer une corégence à ses côtés. C'est à ce moment-là, à l'âge de 15 ans, que *Nefer-Kheperou-Rê* monta sur le trône et prit le nom d'Amenhotep IV (en grec ancien : Aménophis IV). À la mort de son père, Amenhotep IV devint le seul et unique grand pharaon de l'Égypte !

Si Amenhotep IV est connu, c'est pour avoir été l'un des précurseurs du monothéisme. Il voit en Aton, le Dieu unique de l'Égypte. Il était considéré jusque-là comme un dieu mineur bien qu'il ait vu son influence grandir, grâce aux encouragements du pharaon Amenhotep III. Amenhotep IV est allé beaucoup plus loin. Alors que son père se cantonnait à de simples encouragements, il a décidé une réforme religieuse radicale. Il effaça de l'Égypte toute entière, les références à Amon, entraînant une crise politique et religieuse avec la dissolution du clergé en place (celui-ci était extrêmement puissant et rivalisait avec le pharaon lui-même !) et la fermeture de tous les temples d'Amon. C'est à cette période que le pharaon prit un nouveau nom : Akhenaton (*celui qui est utile à Aton*). En éliminant le culte polythéiste, le pharaon fit d'Aton le Dieu unique et tout puissant et en devenait l'incarnation sur Terre. La représentation d'Aton est le disque solaire, apportant chaleur et lumière (donc la vie) à l'humanité, la lumière devenant son attribut. Akhenaton imposa à son peuple une vision de son Dieu au sens figuré (un dieu proche et lointain à la fois réel et immatériel) et au sens propre (le soleil ne se lève-t-il pas chaque jour ?). Ce qui n'était évidemment pas le cas pour Amon. Malgré tout, Akhenaton ne réussit pas à imposer le monothéisme d'Aton, le peuple continuant à célébrer les autres dieux en cachette.

Akhenaton est peut-être l'auteur du fameux *Grand Hymne à Aton*, gravé sur la tombe d'Aÿ[2]. Il est possible que certains passages aient été le plagiat d'anciens textes en l'honneur d'autres dieux. Par la suite, cet hymne a inspiré d'autres cultes plus récents ; on retrouve le souffle de cet hymne dans les *Psaumes de David*, par exemple.

Aton est le seul dieu à la forme abstraite conçu par les Égyptiens. C'est la première religion monothéiste clairement affirmée. On peut constater que Moïse, né vers 1200 avant J.-C. est presque contemporain d'Akhenaton. De là, à affirmer, comme certains, que le culte d'Aton est à l'origine ou aurait influencé le judaïsme, il y a un pas à franchir qui serait imprudent.

On peut cependant remarquer dans l'extrait à l'hymne d'Aton ci-dessous, de nombreuses similitudes dans les formulations et la conception du dieu unique[3] avec les monothéismes contemporains :

Combien multiples sont tes œuvres
Bien qu'il (en) demeure de cachées
O toi, dieu unique, à côté de qui n'en existent point d'autres !

Extraits de *l'Hymne à Aton – Histoire générale des religions*
Tome 1 - éditions Aristide Quillet 1948

1 Un des dieux principaux de l'Égypte antique souvent représenté sous forme d'un bélier. Son clergé était particulièrement riche et puissant. Les Grecs l'identifièrent à Zeus.

2 La tombe d'Ay, est dans un ouadi proche de la vallée des rois, appelé « la vallée de l'Ouest » près de Tell el-Amarna. Vingt-cinq tombes rupestres de nobles dignitaires du règne d'Akhenaton y ont été retrouvées. Parmi elles, celle d'Ay prêtre d'Aton, un des personnages puissants du royaume.

3 Un dieu unique créateur de l'Univers, un dieu bienveillant, éternel et universel… *(Cf. Genèse. I, 24 – I, 31. Coran XLII 29 et XLII, 49…* notamment*)*

conduit à se demander si le Dieu de Mohammed ne serait pas une figure humaine idéalisée ? Le Coran paraît anticiper sur cette interprétation, et proclame que Dieu est un « mystère » (*ghayb* – II, 2), dont la réalité impénétrable ne peut être ni vue ni conçue à partir de quoi que ce soit qui existe dans ce monde : « Les regards de l'homme ne l'atteignent pas, mais Lui scrute les regards » (Coran, VI, 103) et « Il est très élevé au-dessus de ce qu'ils imaginent » (Coran, VI, 100). Pourtant, l'hypothèse que ce Dieu soit la projection d'un homme parfait est continuellement alimentée par ce même texte coranique – dont l'ambiguïté à cet égard, comme à tant d'autres, demeure insondable. Car le Coran déploie autant de prodigalité à nommer Dieu d'après des attributs humains qu'il met de conviction à le déclarer innommable ! Les 99 Noms coraniques du divin semblent autant de capacités et de qualités humaines simplement portées à leur point de perfection : Dieu est ainsi le Fidèle en qui on peut avoir confiance (*al Moumîn*), Celui qui pardonne toujours (*al Ghafoûr*), le Très bienveillant (*al Raoûf*), Celui qui agit avec droiture (*al Rashîd*), etc. Comment refuser l'hypothèse d'une conception de Dieu imaginée à partir de l'homme ? La foi répugne à l'envisager, tandis que l'intelligence ne peut s'y soustraire – il y a là matière au dialogue intérieur pour toute conscience musulmane qui veut éclairer les convictions de la foi par les intuitions de l'intellect et les doutes de la raison.

UN DIEU MYSTÉRIEUSEMENT PROCHE

Qui est ce Dieu infiniment complexe qui veut qu'on le nomme *Allâh* ? Dans son *Traité des Noms Divins*, le théologien Fakhr Dîn Râzî (1149-1209) explique que ce nom propre de Dieu vient d'une racine arabe signifiant « se cacher »… L'orientaliste Louis Gardet tente de réduire la contradiction apparente entre l'idée que ce Dieu est mystère et celle de sa ressemblance humaine, en écrivant dans son ouvrage, *Islam, religion et communauté*[3], que « tous les Noms qu'il a plu à Dieu de révéler le désignent et le cachent à la fois, le désignent dans son agir de Créateur et Juge, le cachent en son mystère inaccessible ». Ses Noms le montrent à partir donc de celles de ses qualités qui nous sont compréhensibles parce qu'elles ressemblent aux nôtres ; mais agissent en même temps comme un voile – ce qu'on appelle *hijâb al-ism*, (le voile du nom) - parce qu'en nous montrant justement de lui seulement ce que nous pouvons comprendre, ils laissent dans l'ombre ce qui nous est inaccessible. Le Dieu de Mohammed apparaît alors comme coïncidence des opposés : très proche et très lointain, humain trop humain parfois (le texte coranique nous le montre parfois amer, vengeur, jaloux ou colérique), mais aussi radicalement impénétrable (*al Samad*). Un verset résume cela avec toute l'éloquence synthétique et elliptique dont le Coran est virtuose : « Il est le Premier et le Dernier, l'Apparent (*Dhâhir*) et le Caché (*Bâtin*) » (LVII, 3). À cet égard, la liste de ses Noms est apparue à la tradition de pensée théologique et mystique comme divisée en deux, entre ceux qui manifestent sa similarité ou proximité (*tashbîh*) avec l'homme et ceux qui au contraire expriment son incomparabilité ou transcendance (*tanzîh*) vis-à-vis de l'ensemble du créé. Pour le soufi Ibn Arabi (1165-1240), cela peut être résumé par l'expression paradoxale « Oui/Non » - ou bien « Lui/Pas lui » (*Houwa/Lâ Houwa*), étant donné que de cette essence divine Dieu à la fois « pluri-nommée » et indicible on a aussi bien le sentiment de pouvoir tout dire que celui d'une impuissance de tout langage. L'effet de ce paradoxe sur la conscience spirituelle du croyant est de lui communiquer *le sens* d'une mystérieuse proximité de Dieu – « plus proche de vous-mêmes que votre veine jugulaire » (L, 16). Il est Celui qui est toujours là, d'autant plus sensible qu'il reste invisible.

UN DIEU DE LUMIÈRE

C'est l'image de la lumière qui exprime le mieux l'être de ce Dieu de l'Islam. Comme le soleil en particulier, il ne peut pas être regardé en face. Mohammed n'a pu que s'en approcher lors de son *mirâj* (ascension céleste), le voyant à travers le voile d'un étrange « lotus de la limite » (LIII, 14). Et comme la lumière du soleil crée le visible, l'Univers entier apparaît comme la création du rayonnement infini de l'être de Dieu. Cette métaphore d'un Dieu de lumière, secrète et jaillissante à la fois, est développée à travers l'un des passages les plus poétiques du Coran : « Dieu est la Lumière des cieux et de la terre ! Sa Lumière est comparable à une niche où se trouve une lampe. La lampe est dans un verre ; le verre est semblable à une étoile brillante. Cette lampe est allumée à un arbre béni : l'olivier qui ne provient ni de l'Orient ni de l'Occident et dont l'huile est près d'éclairer sans que le feu la touche. Lumière sur Lumière ! Dieu guide, vers sa Lumière, qui il veut » (XXIV, 35). Mystère d'une lumière divine triplement cachée et abritée par la niche, la lampe et le verre ; prenant sa source sublime à un arbre surnaturel, symbolisant la puissance infiniment créatrice de Dieu, qui est à la fois « racine » ou énergie inépuisable de créer, et « frondaison » ou création perpétuelle, indéfiniment multipliée et renouvelée.

UN DIEU MATRICE UNIVERSELLE

« Tel est Dieu, votre Seigneur. Il n'y a de Dieu que lui, le Créateur de toutes choses » (*Khâliqou koulli shay'in*, VI, 102). Parlant de lui à la troisième personne, il rappelle sans cesse qu'il est l'origine unique et universelle : « Dieu fend le grain et le noyau. Il fait sortir le vivant du mort, et il fait sortir le mort du vivant… Il fend le ciel à l'aube. Il a fait de la nuit un repos ; du soleil et de la lune une mesure du temps… C'est lui, pour vous, qui a établi les étoiles afin que vous vous dirigiez d'après elles dans les ténèbres de la terre et de la mer… C'est lui qui, du ciel fait descendre l'eau avec laquelle nous faisons croître la végétation de toute plante » (VI, 95-99). L'intelligence humaine est sans arrêt dirigée sur ce mystère de la puissance créatrice, sur les sources profondes de la vie. Mohammed lui-même n'est à cette fin qu'un témoin : « Oui, nous t'avons envoyé comme témoin, comme annonciateur de la bonne nouvelle et comme avertisseur afin que vous croyiez en Dieu et en son prophète… que vous célébriez les louanges de Dieu à l'aube et au crépuscule » (XLVIII, 8-9). Il lui enjoint à de multiples reprises de concentrer le regard des hommes sur son unicité absolue de Créateur, insistant sur le fait qu'il est la matrice exclusive de tous les univers. Ce principe deviendra le dogme fondamental de l'Islam : « Dis ! Lui, Dieu est un […] Nul n'est égal à lui » (CXII, 1, 4).

QUEL USAGE DE DIEU POUR AUJOURD'HUI ?

Où faut-il chercher cette puissance créatrice ? Souvenons-nous que le Dieu de Mohammed se dit « plus proche de vous que votre veine jugulaire ». Et si ce Dieu si mystérieux avait voulu nous entretenir et nous rendre conscients d'un mystère suprême qui logerait en nous-mêmes ? Mystère dont le cœur de chaque être humain serait non seulement le tabernacle, comme nous le disions au départ, mais la source même – une source à libérer ?

Mircea Eliade, le grand philosophe des religions, écrivait dans *Le sacré et le profane* que le but ultime ou réel de la religion dépasse les finalités que lui assignent la plupart des hommes, y compris les croyants eux-mêmes. En effet, disait-il, ce but suprême est l'imitation dei, « l'imitation du divin », c'est-à-dire l'acquisition par l'être humain des caractères qui semblent appartenir en propre au divin. L'homme serait ainsi fait, comme nous le racontent si bien les mythes de l'Antiquité grecque, pour dérober aux dieux leur nature, pour voler l'être des dieux.

Or c'est exactement cette logique qui sous-tend l'énumération coranique des 99 Noms divins. Nous sommes en effet ici face à un Dieu qui aurait voulu se montrer aux hommes dans toute la variété de sa nature, comme s'il avait cherché à leur enseigner et leur transmettre toutes les composantes de l'art d'être Dieu. Ces Noms sont comme le miroir dans lequel l'homme peut contempler son rêve de devenir Dieu. Mieux encore, ils sont les étapes d'une pédagogie de la divinisation de nous-mêmes. Et ils constituent, de ce fait, une réponse particulièrement élaborée à une question fondamentale de la condition humaine « comment sacraliser nos vies ? ». Ou, pour le dire autrement, comment nous élever au-dessus de nous-mêmes, ou de ce que nous sommes actuellement, vers ce que nous venons d'appeler ici un mystère suprême logeant en nous-mêmes ?

La miséricorde du Dieu coranique nous tend ainsi le modèle de notre propre perfectionnement éthique. Quant à l'harmonie entre ses attributs de sagesse et de puissance, ne nous donne-t-il pas une clé fondamentale de réflexion sur notre situation contemporaine face à la nature ? Nous voilà en effet, comme le prévoyait Descartes au XVII[e] siècle, devenus « maîtres et possesseurs de la nature ». Par l'extension prodigieuse de notre puissance d'agir technologique, nous sommes en effet sur le point d'acquérir une domination sans précédent sur l'être entier. Or de quoi avons-nous le plus besoin dans une telle situation, si ce n'est justement d'une telle image de Dieu comme modèle ? Ce Dieu coranique est en effet le concept le plus achevé d'une toute-puissance associée à la justice, la miséricorde, la sagesse, la connaissance, susceptibles de l'orienter dans un sens créateur, et non pas destructeur.

L'image coranique de Dieu nous aiderait ainsi à vivre de façon plus consciente la mutation de puissance que nous connaissons actuellement sans la maîtriser : notre puissance technologique détruit la nature, notre puissance productrice de richesse accroît les inégalités. D'une part, elle nous montrerait l'extension possible d'une puissance d'agir – pensons par exemple au pouvoir créateur absolu de Dieu – et nous fournirait ainsi la vision d'un horizon possible pour notre propre développement de puissance. D'autre part, elle assignerait à celui-ci une direction et des limites éthiques, en nous apprenant, comme Dieu lui-même sait le faire, à mettre cette puissance au service de la vie.

Propositions pédagogiques : vivre et penser l'interculturalité

Comprendre le texte

- *Quelle est la fonction de la parole dans la nature divine ?*
- *Dans ce texte, l'homme et Dieu se comparent-ils ou s'opposent-ils ?*
- *Trouvez dix noms de Dieu en expliquant ce qu'ils signifient ou impliquent.*
- *D'après ce texte, peut-on raisonner sur l'être de Dieu ?*
- *D'après ce texte, l'homme peut-il se diviniser ?*
- *Quelles implications éthiques propose le texte à partir du concept de Dieu?*
- *Pourquoi utilise-t-on des concepts « dynamiques » pour parler de Dieu ?*
- *Quel est le sens de la phrase : « Dieu est plus proche de vous que votre veine jugulaire » ?*

Dialoguer avec le texte

- *La conception de Dieu et du rapport à Dieu que décrit ce texte est-elle conforme à votre propre vision de la question ?*
- *Quel est le sens de ce texte pour les non-croyants ?*
- *Voyez-vous un quelconque intérêt au concept de « mystère divin » ?*
- *Pensez-vous que le concept de « Dieu » soit contraire au concept de « raison » ?*
- *D'après vous, quel attribut de Dieu vous paraît le plus approprié, lequel est le moins approprié ?*
- *Le mode métaphorique vous semble-t-il un mode satisfaisant d'expression ? Pensez-vous qu'il n'existe qu'un seul Dieu ou plusieurs dieux ?*
- *Est-il souhaitable de diviniser l'homme ?*

Modalité pédagogique suggérée : confronter les perspectives
Le groupe est séparé en équipes de trois personnes. Trois questions sont choisies. Chaque équipe rédige une réponse commune et unique pour chaque question choisie. Chaque membre du groupe note pour lui-même les réponses. Établir de manière aléatoire de nouvelles équipes de trois personnes. Une nouvelle discussion s'instaure pour répondre aux questions, l'équipe doit rédiger de nouvelles réponses collectives, que note pour lui-même chaque membre du groupe. On établit de manière aléatoire de nouvelles équipes de trois personnes, en s'assurant que l'on ne retrouve pas une personne avec qui l'on a déjà travaillé. Les équipes rédigent de nouvelles réponses collectives. On rétablit les groupes initiaux, chacun fait part de son expérience, on rediscute les questions afin de vérifier si le groupe donne toujours les mêmes réponses. Analyse du travail et de l'exercice avec l'ensemble du groupe.

Rubrique rédigée par Oscar Brenifier

Exercices pédagogiques

Exercice de comparaisons

- *Demander aux participants de lire également la fiche « L'Amour de Dieu chez les philosophes et les mystiques de l'Islam ».*
- *Diviser les participants en sous-groupes.*
- *Distribuer une feuille de papier A3 par groupe et des feutres.*
- *Demander aux participants de créer un tableau de quatre colonnes et de marquer en haut de chaque colonne le nom d'une religion : l'Islam, le Christianisme, le Judaïsme, l'Hindouisme ou le Bouddhisme.*
- *Leur demander de créer quatre lignes nommées : 1 - Conception de Dieu, 2 - Conception du paradis et l'enfer, 3 - Les pratiques et rituels, 4 - Impact sur les relations humaines*
- *Demander aux participants de discuter de ces aspects de la religion et de remplir le tableau.*
- *Chaque groupe expose son tableau et compare les différences.*
- *Discussion sur leurs constats et comparaison avec leurs tableaux et surtout avec leurs représentations de l'Islam.*
- *Discuter des similarités et des différences entre les religions et pour l'Islam, la notion de Dieu, la place de l'action et la notion d'harmonie.*

Rubrique rédigée par Jonathan Levy

Le message du Coran pour le XXIe siècle serait alors de nous avertir que les dieux que nous sommes en voie de devenir doivent devenir supérieurement conscients de la signification et de la responsabilité que cette mutation implique. On ne devient pas impunément des dieux. Cette fonction dans l'être a des exigences éthiques et spirituelles immenses auxquelles il faut nous familiariser désormais d'urgence – faute de quoi au lieu d'être les dieux bienveillants et bons d'une nature vivante dont nous faisons partie, nous serons les tyrans suicidaires d'un monde mal gouverné qui se meurt par notre faute.

Il y aurait là un « usage de Dieu pour aujourd'hui » que les croyants et les non-croyants pourraient partager. Car il ne s'agit pas ici de croire ou de ne pas croire que Dieu existe. Il suffit de considérer ce Dieu coranique – souverainement puissant et sage à la fois – comme le modèle, conceptuel ou réel peu importe, capable d'éclairer sur elle-même une humanité qui se cherche précisément une sagesse nouvelle, adaptée à sa toute-puissance nouvelle. Nous ne pourrons assumer celle-ci qu'en apprenant d'un tel Dieu à être aussi clairvoyants que lui dans son usage.

Rubrique rédigée par Khaled Roumo



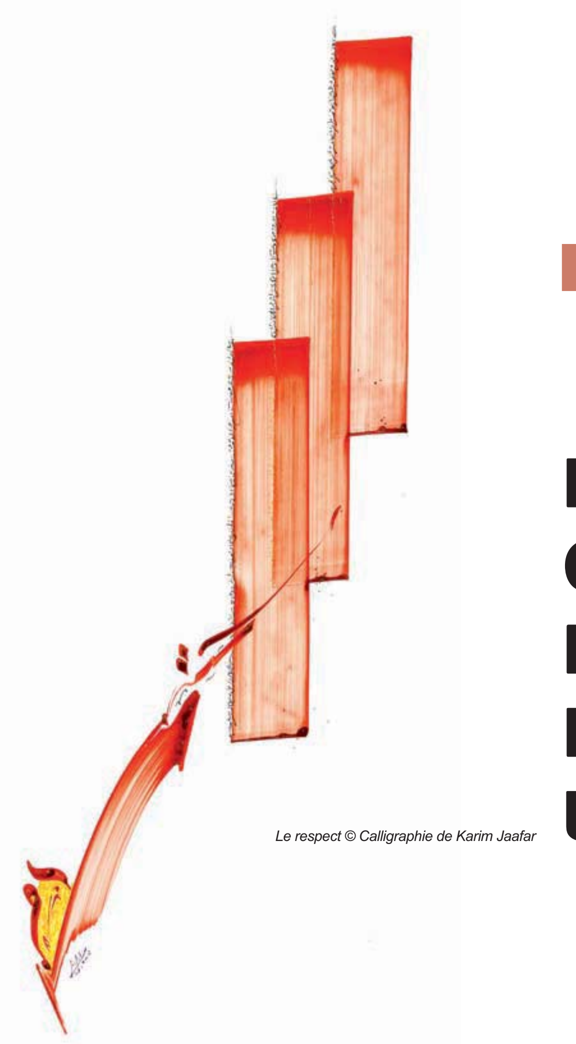
Clés de lecture

> *Quels sont les liens qui unissent, selon l'Islam, l'homme à Dieu ?*
> *Qu'est-ce que la « Révélation » en Islam ?*
> *Le Dieu de l'Islam est-il une divinité anthropomorphe et un Dieu de mystère ?*
> *S'agissant du divin, comment se décline le rapport sensible/invisible ?*
> *Et dans cet ordre, qu'est-ce qu'une lumière triplement cachée ?*
> *Dieu peut-il être conçu comme une « matrice universelle » ?*
> *Quel est, d'après l'auteur, le message du Coran pour le XXIe siècle ?*
> *Que penser de la proposition « un usage de Dieu pour aujourd'hui » ?*

[1] **Mohammed Iqbal,** *Reconstruire la pensée religieuse de l'Islam*, **Paris, Éditions du Rocher/UNESCO, 1996.**

[2] **Henri Corbin,** *L'homme de lumière dans le soufisme iranien*, **Paris, Présences, 2003, p. 168.**

[3] **Louis Gardet,** *Islam, religion et communauté*, **6e édition, Paris, Desclée de Brouwer, 2002.**



Le respect © Calligraphie de Karim Jaafar

L'AMOUR DE DIEU CHEZ LES PHILOSOPHES ET LES MYSTIQUES. LE SOUFISME : UN EXERCICE SPIRITUEL

LE MYSTIQUE SOUFI N'EST PAS CELUI QUI SE DEMANDE COMMENT LE MONDE EST FAIT, MAIS C'EST CELUI QUI EST TOUS LES JOURS SURPRIS QU'IL Y AIT UN MONDE, OU PLUS EXACTEMENT CELUI QUI EST ÉMERVEILLÉ DE FAÇON CONTINUE. C'EST UNE «*HAYRA*», QUI, CHEZ LES PHILOSOPHES, SIGNIFIE UNE PERPLEXITÉ ET CHEZ LES MYSTIQUES UN ÉMERVEILLEMENT. C'EST LE FAIT DU MONDE NON LE COMMENT DU MONDE QUI EST UNE CONTINUELLE SURPRISE POUR LE SOUFI. IL TRADUIT CETTE SURPRISE DANS SON AMOUR EXCLUSIF DE DIEU, UN AMOUR QUI N'EST FAIT NI DE L'ESPOIR DU PARADIS NI DE LA CRAINTE DE L'ENFER. C'EST UN AMOUR QUI PRODUIT LA DÉSINDIVIDUALISATION DE SOI POUR QUE LES ATTRIBUTS DE DIEU PUISSENT TROUVER LEUR EXPRESSION DANS L'ÂME HUMAINE. CONSIDÉRÉS COMME DES ESSEULÉS, DES «*AFRÂD*», LES SOUFIS FUIENT SEULS VERS LE SEUL.

On ne peut ramener le soufi à un seul type de figure : il y a de fins lettrés de ville et des saints de campagne, des théologiens mystiques comme Al Ghazâli et des âmes simples sans sophistication comme Rabi'a Al Adawiyya, des figures marginales (Al Hallaj) et des figures canoniques (Ibn Arabi, Al Tirmidhi, Jalal Al Dîn Al Rûmî). Ce sont ceux qui revêtent la bure de laine, *souf*, la robe rapiécée, la *muraqqa'a*. Autre étymologie possible : *al ssaff al awwal* : ceux qui sont au premier rang, ou encore soufi de *safa'* (pureté).

AU DÉBUT ÉTAIT L'ACTION

« Quand on se consacre aux tâches exigeantes de tous les jours, on n'a plus besoin de révélation. », Goethe. Ces tâches exigeantes sont pour le soufi la méditation comme exercice spirituel, une méditation comme prière, comme répétition indéfinie du nom de Dieu, comme prière ininterrompue qui chasse la crainte de l'esprit, comme chemin qui mène du monde de la loi (*Sharia)* à celui de la vérité (*haqiqa*) selon un dévoilement (*mukâchafa*). Jalal Al Dîn Al Rûmî[1], le fondateur au XIII[e] siècle de la confrérie des mawlavis, connus sous le nom de derviches tourneurs en raison de la danse cosmique qu'ils mènent, indique que c'est dans l'invocation de Dieu, dans le mot *Allâh* qu'il y a le « me voici » (*labbayka*) qu'attend le croyant. Autrement dit, en invoquant *Allâh*, on n'attend pas une réponse autre que celle qui est donnée dans son nom, c'est pourquoi il ne peut qu'être répété, avec les deux sens, de la demande et de la réponse : *ad'ûnî as tagib lakum*. Cela donne lieu à une pratique, le *dikr*, corroborée par le passage coranique, VII, 205 : « Rappelle (*dhkur*) ton seigneur en ton âme, à mi-voix, avec humilité, dans la crainte, soir et matin. Ne sois pas au nombre de ceux qui sont négligents ».

L'Islam n'est pas vécu comme une opinion, une conviction, une représentation mais comme un mode de vie, un comportement. L'attitude précède l'opinion. Ce n'est pas parce qu'ils sont musulmans qu'ils réforment leur vie, c'est parce qu'ils réforment leur vie qu'ils se considèrent comme musulmans. La réforme de leur vie consiste à la sculpter tous les jours, à polir leur âme comme on ôte la rouille sur le miroir.

Ces exercices sont certes de l'action mais ils ne dispensent pas non plus de l'action au sens commun du terme : se mettre au service des hommes, aider, assister, l'action étant non seulement un acte de dévotion à part entière (*al amal mina al imân*) mais aussi l'élément par lequel l'homme équilibre sa présence dans la nature : étant dans une disproportion avec les forces de l'Univers, l'homme trouve dans l'action le moyen de se donner une assise. Les actes de l'homme sont certes créés par Dieu selon Tirmidhi qui ne veut pas heurter le dogme selon lequel Dieu crée toute chose, mais à la manière des fils utilisés par le tisserand - « le tri et l'agencement »[2] - pour la confection de l'étoffe sont de la responsabilité de l'ouvrier et « l'étoffe ainsi réalisée est objet d'acquisition » (*kasb*) protégée par l'intention (*al niyya*). La bonne intention n'est pas attente de l'action à venir, car selon Ibn Hazm, « la bonne intention (*niyya al sâliha*) apporte du bonheur (*al surûr*) et l'attente déraisonnable, de l'illusion (*al ghurûr*) »[3]. Les actions se font selon un cheminement spirituel décrit par Al Ansârî : « au premier degré on apprend à agir sans prendre en considération le fruit de son action ; puis on évite de désirer la moindre compensation à son action ; enfin, on cesse d'être satisfait »[4].



L'auteur

Ali Benmakhlouf est professeur des universités. Il enseigne la philosophie à l'université de Nice. Il est membre du Comité consultatif national d'éthique (France) et président du Comité consultatif de déontologie et d'éthique de l'Institut de recherche pour le développement (IRD). Membre de l'Institut international de philosophie et de la société française de philosophie, il a rédigé de nombreux ouvrages en histoire et philosophie de la logique. Traducteur et spécialiste d'Averroès (Ibn Roshd), il a consacré des ouvrages et des articles à la philosophie médiévale arabe. Il dirige une collection « Philosophies » aux Presses universitaires de France et une collection « Débats philosophiques » aux éditions Le Fennec à Casablanca (Maroc). Ses ouvrages principaux : *Bertrand Russell* (Belles lettres, 2004), *Gottlob Frege, logicien philosophe* (PUF, 1997), *Bertrand Russell, l'atomisme logique* (PUF, 1996), *Montaigne* (Belles lettres, 2008), *Averroès* (Belles lettres, 2000), *Al Fârâbî, philosophie à Bagdad au X*[e] *siècle* (Seuil, 2007).

L'ENFER ET LE PARADIS

Je commence par l'exemple d'une femme, Rabi'a Al 'Adawiyya, VIIIe siècle IIe siècle de l'Hégire, morte en 801 à un âge très avancé, une chanson d'Oum Kaltoum et un tissu l'ont rendue célèbre chez tous aujourd'hui. Et je prends l'exemple d'une femme car comme le dit Ibn Arabi (XIIIe siècle): « il n'y a pas de qualité supérieure qui appartienne aux hommes sans que les femmes y aient également accès »[5], ou encore comme le signalait Hassan Al Basri, un contemporain de Rabi'a, « on a tellement parlé de Dieu qu'on ne savait plus qui était homme et qui était femme ».

Soit donc l'anecdote selon laquelle Rabi'a Al 'Adawiyya, se trouvant un jour dans les rues de Bassorah avec un seau d'eau et une torche répond à ceux qui s'étonnent de cet accoutrement: « le seau d'eau c'est pour éteindre l'enfer et la torche c'est pour brûler le paradis pour que ne reste que Dieu ». « Mauvais serviteur celui qui ne sert son seigneur que pour l'espoir du paradis et la crainte de l'enfer ». Elle entend servir Dieu pour le bon plaisir de Dieu, avec l'âme tout entière et non partiellement en gardant un œil sur les biens de ce monde: « Ô mon Dieu, tout ce que tu m'as réservé en fait de choses terrestres donne les à Tes ennemis; et tout ce que tu m'as réservé dans le monde à venir donne les à tes amis; car Tu me suffis. Ô mon Dieu si je t'adore par crainte de l'enfer, brûle moi en enfer, et si je t'adore par espoir du paradis, exclue-moi du paradis; mais si je t'adore uniquement pour toi-même, ne me prive pas de ta beauté éternelle »[6].

L'enfer et le paradis nous sont représentés de manière sensible: fleuve de feu d'un côté, pierreries, houris, fruits en abondance de l'autre, mais ces éléments sensibles ne correspondent pas, pour le soufi, à la foi mais aux récompenses et aux peines des mortels car ce sont des récompenses et des peines mortelles, non éternelles. Elle ne sera pas suivie par Ibn Arabi: ce qui est sur terre n'est pas que de la terre comme elle pensait, mais ce sont des signes de Dieu qu'il faut déchiffrer. Il y a une kaaba spirituelle comme il y a des houris spirituelles. Comme ce monde est sanctifié par Dieu, s'y trouvent donc des signes de lui. On a là des paroles de savant qui contrastent avec le caractère fruste de Rabi'a, c'est aussi ici l'occasion de signaler que c'est tardivement, à partir du Xe siècle seulement que le mystique est considéré comme un *'ârif*, un connaissant, un *muhaqqiq* ou un *muthabbit al dîn* par ses « réalisations spirituelles »[7].

On peut tourner les choses autrement et dire que c'est à chaque instant que se présente à nous et l'enfer et le paradis, dans nos comportements, nos rêves qui, lorsqu'ils virent au cauchemar, ont bien une odeur d'enfer. Ne dit-on pas qu'il faut non les raconter mais s'acquitter d'une aumône comme pour expier?

Il n'est pas inutile de confronter les attentes et les craintes à l'égard du paradis et de l'enfer de celles qui ont cours dans d'autres cultures. L'histoire du shogun qui demande à un moine ce qu'est le paradis et ce qu'est l'enfer est instructive. À froid, ce sont des questions qui n'ont pas de sens. Elles ne prennent sens que dans un contexte, selon des circonstances et à travers des exemples. L'exemple instruit et devient exemplaire, la réponse à la question rend cuistre, avec des pensées ankylosées, qui n'engagent aucune forme de vie. Le moine donc, en guise de réponse, se met à insulter le shogun qui, d'abord impassible, laisse faire, mais comme les insultes devenaient de plus en plus vives, le shogun perdit son sang-froid et s'avança avec un couteau vers le moine, celui-ci lui saisit la main et dit: « ça c'est l'enfer », l'autre, honteux et hésitant range son couteau et le moine répondit « et ça c'est le paradis ».

Paradis, enfer sont donc des états mentaux, avant d'être des fleuves de feu ou des houris, des états mentaux qui désignent l'union ou la séparation d'avec le principe.

L'EMPIRE ET LES INFLUENCES

Au VIII[e] siècle, l'Iraq devenait le cœur de l'Empire musulman, Bassora était la deuxième ville du pays, et l'empire s'étendait de l'Espagne à la vallée de l'Indus. Bassora était une ville frontière entre le monde arabe bédouin et la Perse. C'est à Bassora que sont nées les grandes figures du soufisme. Une frange de la population qui trouvait que l'Islam par son commerce et ses conquêtes était devenu opaque d'où un mouvement de retour à la vie spirituelle.

Dans cet Empire, il faut se figurer des contacts avec l'Extrême-Orient et le monde arabe. La figure d'Alexandre le Grand fut prégnante, ce Grec qui avait conquis au III[e]s. av. J.-C. la moitié de la terre connue jusqu'alors a été un modèle. Un épisode de son périple a particulièrement intéressé les soufis, c'est ce que lui a répondu Diogène : « Ôte-toi de mon soleil » quand l'empereur vint vers lui à cheval. Cet épisode est devenu un thème récurrent des miniatures persanes au XVI[e] siècle représentant le roi ou l'empereur venant dialoguer avec le sage/saint, vivant dans une grotte. Les miniatures montrent le sage hirsute face à la magnificence du prince, avec un arbre qui se penche vers le saint, signe de prosternation de la nature face à l'humble sage (*mâla ilayhi*), il y a là une réminiscence de la sourate qui dit que arbres et étoiles se prosternent (*al najajamu wa al chajaru yasjudân*). La Perse était aussi fortement imprégnée de la culture bouddhiste, la ville de Termez d'où vient le célèbre soufi Al Tirmidhi, ville située entre l'Afghanistan et le Tadjikistan actuels, est un « site important pour le bouddhisme encore au VII[e] siècle de notre ère »[8]. Les vertus des saints soufis ont de nombreux points communs avec les vertus prônées par le bouddhisme : bienveillance (*karam*), compassion (*ra'fa*), sollicitude (*shafaqa*) sont en commun dans les deux traditions. Al Tirmidhi met l'accent sur Dieu comme « le compatissant », (*al ra'ûf)* (*inna allaha binnâssi la ra'ûfun rahîm*, sourate 2, 143)[9].

RABI'A AL 'ADAWIYYA

Revenons à Rabi'a (m.801). Qui était-elle ? Consacrée par une chanson d'Oum Kaltoum, Rabi'a est une âme simple qui n'a rien écrit mais une grande tradition orale lui prête bon nombre de mots, c'est une femme qui est d'abord une esclave puis libérée par son maître subjugué de la voir prier toute la nuit : elle est une *sâhibatu al ahwâl*, celle qui a des états, des attitudes ferventes, l'attitude en question peut aller jusqu'à la transe, mais en général il s'agit de s'absenter de ses sens, pour accéder à la vision de Dieu. Une ascète bien sûr mais qui fut d'abord joueuse de flûte. Femme non mariée, elle considérait qu'il ne pouvait y avoir d'autre place dans son cœur sinon pour Dieu : « le mariage est une obligation pour celui qui peut choisir, mais moi je suis à Dieu et ne peux choisir ».

Rabi'a n'a pas eu de cheikh car dans sa génération, le VIII[e] siècle très proche d'exemplarité mohammadienne, le cheikh n'était pas imposable. Elle-même recevait, un peu contre son gré, mais les gens repartaient plein d'admiration pour elle. Elle fut vite donnée en exemple, même par les plus grands mystiques comme Ibn Arabi ou Al Jinni. Il y a une floraison de femmes mystiques en Islam, des femmes initiées, actives dans le domaine spirituel, acceptées pour ce qu'elles sont, non pas des rebelles, mais des femmes qui ont préféré l'amour de Dieu à toute autre chose.

Les soufis ont la grâce pourrait-on dire et cette grâce, c'est d'« être porteur du Coran, le dos léger » (*khafifu al dhar, hâmilu l qur'ân*), n'être muni que de la récitation coranique, non pas simplement lecteur du Coran (*qâri' al qur'ân*), mais porteur de celui-ci.

Être en somme *wâli*, mot qui renvoie tour à tour aux idées de proximité avec Dieu[10] (*bab al qurb),* d'assistance efficace (*al madad al madad),* d'assistance implorée, « de protection, de prise en charge, d'asile, d'amitié et d'alliance »[11]. Wâli al Allah, l'ami de Dieu donc est dans l'élévation, dans le *Ta'alluh*. Tirmidhi au X[e] siècle en donne une caractérisation claire : c'est celui qui « parle par Dieu, entend par Dieu, écoute, voit, agit et médite par Dieu », « il est l'élu de Dieu, objet de ses regards »[12]. Le *wâli* est celui qui a su renoncer aux vastes espoirs, nu face à Dieu et imitant le Prophète, son âme fait mieux que de supporter les coups du sort que lui envoie Dieu, elle les oublie dans la contemplation de Dieu.

Selon ces caractérisations, Rabi'a fut donc bien une *waliya*. Les gens venaient pour la connaître, pour comprendre sa pratique rigoureuse de la pauvreté, mais aussi sa façon d'être dans la non demande - elle ne tend jamais la main - car elle se veut dans une posture du don et non de la demande. Logiquement si on donne, on ne demande pas. Il n'y a pas comme dans les relations sociales ordinaires, un don qui appelle un contre-don. La relation qu'elle voulait avec Dieu : une relation d'amour traversée par la crainte de n'être pas à la hauteur : « Ma quiétude est dans la solitude […] ô toi qui est le médecin du cœur accorde moi de m'unir à toi […] j'espère ton union ». Cette attitude suppose bien sûr un renoncement, un *zuhd*, une façon de « faire tomber de la chose, le désir qu'on en a »[13]. Parallèlement et dans le rapport aux autres, le don, sur fond de renoncement, c'est excuser et non accuser l'autre si l'on voit qu'il commet un acte répréhensible. Pour Rabi'a, la demande du pardon doit elle-même être pardonnée car c'est une demande intéressée : « si nous demandons pardon, il faut nous faire pardonner aussi de l'insincérité de notre demande » (*istighfârounâ yahtâjou il istghfârin lî 'adami al sidqi fîhi*)[14].

Rubrique rédigée par Jacques Nicolaus

Autres époques, Autres lieux

Quelle a été l'influence du soufisme hors du monde musulman ?

Dans l'exemple de saint François d'Assise,
on remarque une démarche commune avec les soufis :

- Un mode de vie qui rejette la richesse matérielle et qui prône un retour à la pauvreté originelle.
- L'amour de Dieu qui passe, entre autres, par l'amour de la Création.

Dans quelle mesure saint François a-t-il été directement influencé par le soufisme ?

Il ne faut pas oublier sa présence en 1219 en terre musulmane où il accompagna les croisés devant Damiette et surtout de sa rencontre avec le sultan d'Égypte Melek Al Kemel assisté du soufi Fakhr ad din Farisiqui qui lui permit de prêcher les Évangiles (sans succès d'ailleurs) et de confronter ses convictions avec celles des musulmans. Il a aussi voyagé au Maroc…Cette ouverture vers les autres cultures contrastait avec celle de ses coreligionnaires qui ne voyaient d'autres solutions que militaires par le biais des croisades.

« Tout ce qu'il y a de bon dans les écrits des païens (les musulmans) n'appartient ni aux païens ni à qui que ce soit, mais à Dieu seul, de qui nous vient tout bien »

Saint François d'Assise reconnaissait ainsi l'universalité de l'Islam.



Propositions pédagogiques : vivre et penser l'interculturalité

Comprendre le texte

- *Quelles sont les différentes étymologies du terme « soufi » ?*
- *Pourquoi invoque-t-on le nom de Dieu ?*
- *En quoi être musulman est-il une attitude ?*
- *Pourquoi faut-il cesser d'être satisfait ?*
- *Pourquoi Rabi'a veut-elle « éteindre l'enfer et brûler le paradis » ?*
- *Pourquoi Ibn Arabi n'est-il pas d'accord avec Rabi'a ?*
- *Quels sont les rapports entre bouddhisme et soufisme ?*
- *Pourquoi l'étonnement est-il une attitude recommandée pour le soufi ?*
- *Le soufi est-il prétentieux en se disant « élu de Dieu » ?*

Dialoguer avec le texte

- *Pensez-vous qu'il soit bon de cesser d'être satisfait ?*
- *Êtes-vous plutôt d'accord avec Ibn Arabi ou avec Rabi'a ?*
- *Pensez-vous que les concepts de « paradis » et « d'enfer » soient utiles ?*
- *La contemplation de Dieu est-elle une négation de l'existence humaine ?*
- *Le renoncement peut-il être un idéal ?*
- *Faut-il apprendre à ne pas demander pardon ?*
- *Êtes-vous parfois musulman ?*

Modalité pédagogique suggérée : penser et observer

*Le groupe est divisé en deux équipes de nombre égal : A et B.
En un premier temps, le groupe A discute et le groupe B observe.
Une question est choisie.
Le groupe A discute pour y répondre, tandis que le groupe B observe.
Un temps déterminé est accordé à l'avance pour la discussion : par exemple dix minutes.
Une fois que le groupe A pense avoir terminé, le groupe B dit ce qu'il a observé durant la discussion.
Il commente les idées, les comportements, le rôle des uns et des autres...
On peut aussi organiser par paires spécifiques des personnes de A et de B, qui analysent mutuellement leur fonctionnement respectif.
Une fois l'évaluation terminée, le groupe B répond et le groupe A observe.
Le groupe A fait ses observations.
Si cela est possible, recommencer avec d'autres questions.
Analyse du travail et de l'exercice avec l'ensemble du groupe.*

Rubrique rédigée par Oscar Brenifier

Exercices pédagogiques

Exercice de comparaisons

- *Demander aux participants de lire également la fiche « Dieu et les mondes ».*
- *Diviser les participants en sous-groupes.*
- *Distribuer une feuille de papier A3 par groupe et des feutres.*
- *Demander aux participants de créer un tableau de quatre colonnes et de marquer en haut de chaque colonne le nom d'une religion : l'Islam, le Christianisme, le Judaïsme, l'Hindouisme ou le Bouddhisme.*
- *Leur demander de créer quatre lignes nommées :*
  1 - Conception de Dieu,
  2 - Conception du paradis et l'enfer,
  3 - Les pratiques et rituels,
  4 - Impact sur les relations humaines
- *Demander aux participants de discuter de ces aspects de la religion et de remplir le tableau.*
- *Chaque groupe expose son tableau et compare les différences.*
- *Discussion sur leurs constats et comparaison avec leurs tableaux et surtout avec leurs représentations de l'Islam.*
- *Discuter des similarités et des différences entre les religions et pour l'Islam, la notion de Dieu, la place de l'action et la notion d'harmonie.*

Rubrique rédigée par Jonathan Levy



L'ATTITUDE MYSTIQUE

Le mystique soufi n'est pas celui qui se demande comment le monde est fait, mais qui est tous les jours surpris qu'il y ait un monde, ou plus exactement émerveillé de façon continue. C'est une *hayra*, qui, chez les philosophes, donne une perplexité et chez les mystiques un émerveillement. C'est le fait du monde non le comment du monde qui est une continuelle surprise pour lui, une surprise et un don. Il se considère comme étant là pour remercier dans un cas, et donner à son tour dans l'autre. C'est pourquoi le soufi ne demande jamais, car il trouve qu'il y a de l'orgueil dans la demande, même dans la demande de pardon il y a de l'orgueil nous dit Rabi'a.

Le soufi a une conscience aigue de son humilité face à Dieu et au cosmos, il éprouve, pourrait-on dire, une humilité cosmique. Il sait que c'est une faiblesse de ne pas être un héros, mais il sait aussi que c'est une faiblesse plus grande encore de jouer au héros. Le soufi à la manière de Rabi'a est celui qui se place immédiatement au service de Dieu, immédiatement c'est-à-dire sans médiation, sans intercession, sans quelqu'un qui vient s'intercéder, jouer les intermédiaires, mais aussi immédiatement, c'est-à-dire tout de suite et pour toujours, selon un temps qui ne passe pas, qui est l'image la moins mobile possible de l'éternité.

Quand Canetti, dans *Les voix de Marrakech*, voit l'aveugle qui ne cesse de dire *Allâh*, il rentre par mimétisme chez lui et se met à répéter *Allâh*. Dans ce cas, on peut dire que le soufi rayonne. Ce que Canetti a saisi par la simple voix, d'autres l'ont mis en formules et ont repéré dans les répétitions du mot de Dieu, les intonations changent selon que l'on veut dire *mina Allâh* (à partir de Dieu), *ila Allâh* (vers Dieu), *fi Allâh* (en Dieu), *billah* (par Dieu).

Le soufisme est une forme de sainteté. Les grands saints sont tous des élus. L'élu par excellence : le Prophète, al Mustapha. Leur sainteté est une continuation du message prophétique. Les soufis sont donc les héritiers du Prophète. Ils ne se contentent pas de le suivre dans l'exaltation de leur foi qui les prémunit contre les pensées ou ridicules ou médiocres, mais ils visent au contact avec le divin.

AMOUR DE DIEU

Le soufi instaure une relation d'amour avec Dieu. C'est assez singulier dans l'Islam, car Dieu est miséricordieux, bienveillant mais il n'est pas d'emblée présenté comme aimant d'un amour passionnel comme le *chawq* ou le *'ichq,* dans le verset « Il les aime et ils l'aiment ». (Sourate 5, verset 54 : *sawfa ya'tî allahu biqawmin youhibum wa houhibbûnahu*), le verbe « aimer » n'appartient pas particulièrement au registre de l'amour passion. Le soufi éprouve de l'amour pour Dieu et de la compassion pour les hommes. Al Ghazâli met dans cet amour, « l'intimité, le désir ardent, la douceur et la confidence ». Celui qui « n'a été subjugué que par Son amour, en toute pureté, en toute vérité, sera reçu dans le lieu de vérité »[15].

Il serait faux de penser que les soufis sont des êtres séparés ou en marge même si les exercices spirituels qu'ils font les éloignent des autres. Ils ne sont pas à part car ils rayonnent et même après leur mort, continuent à apparaître aux croyants, donnant raison au verset du Coran qui dit « ne pensez pas que vos morts sont morts, ce sont des vivants ». Les saints sont revendiqués par tous les musulmans où qu'ils soient (Ahmed Tijani, Abdelkader Jilali), ils ont une aura qui s'étend au delà de leur pays d'origine. On vient se recueillir sur leurs tombeaux de loin (Sidi Ahmed Tijani et sa connexion avec l'Afrique de l'Ouest). On les prend pour conseillers, eux qui n'avaient pas besoin d'intercesseurs sont pris pour des intercesseurs. Quand ils meurent, c'est par milliers que les fidèles assistent à leurs funérailles et les plus chanceux demandent un morceau du linceul, signe matériel qui va cristalliser le dialogue permanent avec le saint disparu.

Ils continuent d'agir et leur action, leur baraka est perceptible au quotidien par ceux qui les invoquent. Fakhr Al Dîn Al Attar dans son *Mémorial des saints (Tadhkirât al awliyya')*, rapporte que Rabi'a apparut à quelqu'un et lui avait dit qu'elle avait chassé les anges venus la voir une fois morte, voulant être reçue par Dieu lui-même, car il n'a pas pu oublier une vieille femme qui n'avait que lui au monde. C'est bien sûr une exagération emprunte de beaucoup d'invraisemblance, elle indique moins ce que Rabi'a fut que l'usage qui en est fait.

Absorbés en Dieu, ils ne revendiquent pas une parole en propre. Le paradoxe est qu'ils ont une vie très individualisée, peu commune, alors même qu'ils ont voulu une vie anonyme, se fondre dans le tout de l'Univers en écartant l'écran de leur personnalité. Mais il importe de voir que dans la mesure où ils sont submergés par la connaissance de Dieu, ils ne s'effacent pas, ils sont habités. L'épreuve continuelle consiste par des exercices spirituels pour retrouver en soi les attributs divins, comme la Vérité. Quand Hallaj dit : « Je suis la vérité », ou Ali « Je suis la parole du Coran », ce n'est pas pour blasphémer mais pour dire qu'ils reconnaissent en eux l'attribut de Dieu, car Dieu s'exprime en nous par

ses attributs, mais la plupart du temps nous ne saisissons pas cette expression parce que nous sommes distraits par nos activités mondaines. Le Coran est pour les soufis la nourriture sous sa forme *bâtin,* ésotérique, celle qui n'apparaît pas à tous et qui ne se confond pas avec les formes extérieures du dogme comme l'observation des rites. Certains comme Ibn Arabi ont même réhabilité la figure de Pharaon en interprétant tout autrement le verset : « Je suis votre seigneur le très haut » (*anâ rabbukumu al a'lâ*) : Pharaon indique que l'attribut de souveraineté, attribut divin, est en chacun, et lui est parvenu à le voir en lui. Ce n'est donc pas se considérer comme l'égal de Dieu, mais reconnaître Dieu en soi, le voir en soi, puisqu'il est partout, pour le dire comme Rûmi, « la connaissance de Dieu se perd dans la connaissance du saint », si bien qu'il ne peut pas dire jusque-là c'est moi, il n'y a donc pas « un effacement de son identité propre » mais « c'est plutôt l'infini qui passe dans l'étreinte d'amour du fini »[16].

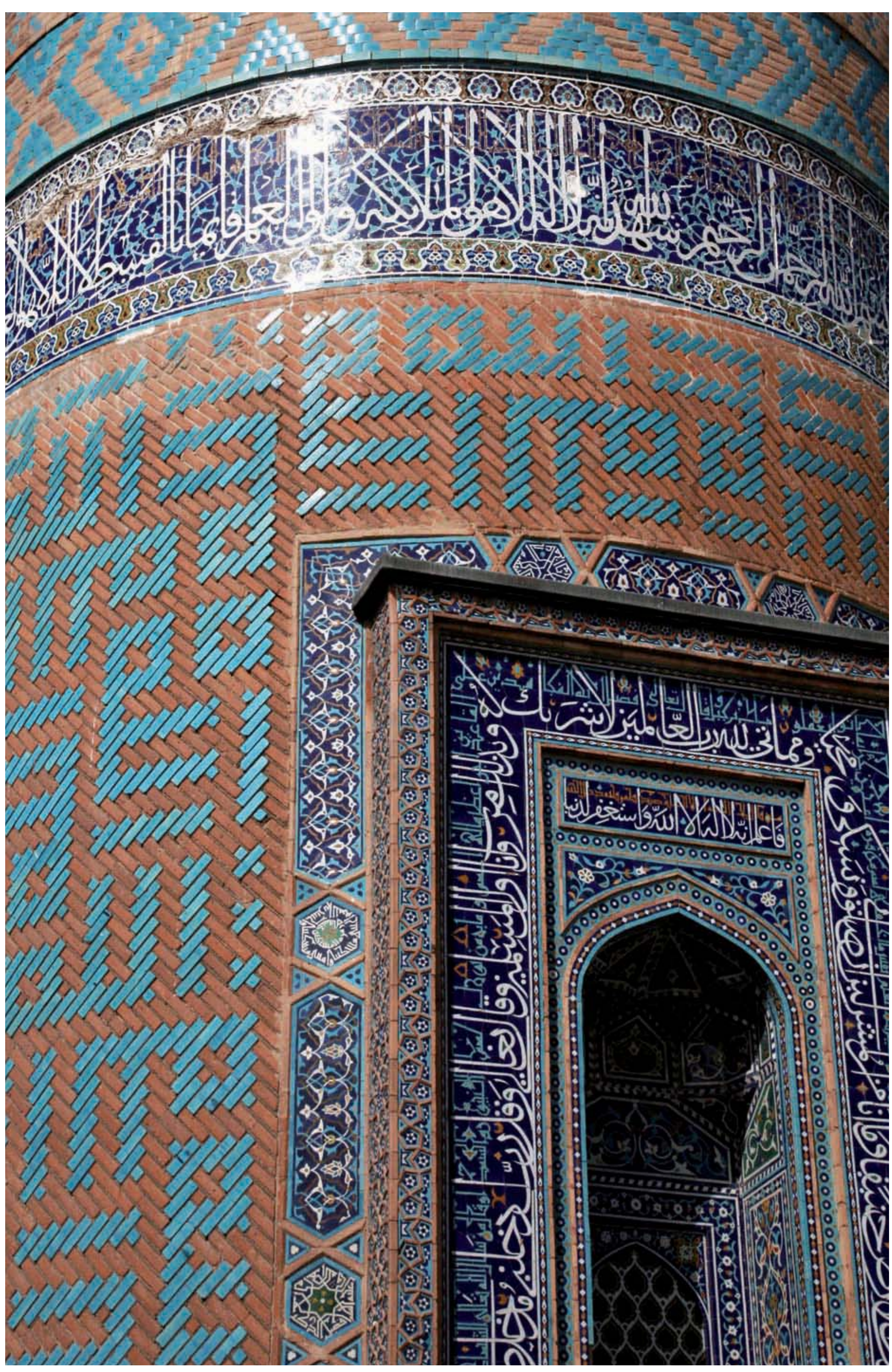
Ce sont des *afrâd*, des gens esseulés car la voie de la vérité est solitaire. Un *hadith* explicite l'étape de mise en route : « L'envoyé de Dieu a dit : « Marchez ! Les esseulés arriveront les premiers ! » On lui demanda : « Ô envoyé de Dieu, qu'est-ce que les esseulés ? » Il répondit : « Ce sont ceux qui frémissent à la pensée de Dieu ; la pensée de Dieu leur ôtera leurs fardeaux, de sorte qu'ils viendront légers le jour de la Résurrection »[17].

STATIONS DU SAINT

Les exercices spirituels consistent en des stades ou stations (*manâzil*) qui commencent par l'éveil (*al yaqdha*) d'abord, l'excuse, le retour à Dieu (*al tawba*) ensuite, puis se prolongent en examen de conscience (*al muhâsaba)* : « Craignez Dieu ! Que chaque âme considère ce qu'elle a avancé pour demain ! » (59, 18) *(Wa ltandur nafsun mâ qaddamat li ghadin*) et en résipiscence (*inâba*), retour à Dieu en se réformant, « Venez à résipiscence à votre seigneur » (39, 54) (*Anîbû ilâ rabbikum*). Ces premiers stades sont suivis par d'autres plus élaborés et plus intellectuels : la réflexion (*tafakkur*, 16, 44) de l'œil intérieur qui a une vision de la vérité, réflexion suivie d'une médiation (*tadakkur*) et d'une mise hors péril (*I'tissam*) : « Mettez vous hors de péril en vous cramponnant à la corde de Dieu, en totalité ! » (3, 103). Enfin les derniers états que sont la fuite (*al firâr)* : *fâ firrou ila allahi*, (51, 50) et l'audition (*sama')* : « Si Dieu avait reconnu en eux quelque bien, il les aurait fait entendre », (8, 23) *(Law 'alima allahu fihim khayran lâ asmâ'ahum)*. Ibn Arabi[18] considère que le *sama*' est l'origine même de l'existence, quand on entend la parole de Dieu disant « soit» (*kun*) et Al Ghazâli indique que le mystique parvient à entendre chaque « atome des cieux et de la terre » que Dieu fait parler en une langue que ne saisissent que les initiés[19].

C'est bien tardivement que le soufisme s'est organisé en *tarîqas*, en voies. Il n'y a pas l'idée d'une voie très encadrée sous l'égide d'un chef qu'on ne doit pas quitter, avant le XIII[e] siècle. Le mot *tarîqa* désigne à la fois le chemin de l'âme vers Dieu et la confrérie où un ensemble de rites d'entraînement spirituel sont menés sous l'égide d'un maître qui adapte les exercices spirituels aux capacités des disciples… Le soufi peut résider un certain nombre de jours dans une confrérie puis rejoindre sa famille car la plupart d'entre eux ont fondé une famille. Le *mourîd*, le novice doit regarder tout le monde comme meilleur que lui, adorer Dieu pour lui-même, veiller à son propre cœur où siègent les degrés de sainteté (*al darajât*) après avoir servi les hommes et Dieu. De nombreuses anecdotes courent sur les étapes des novices : mendier là où ils ont gouverné quand il s'agit de princes, demander pardon à ceux qu'ils ont offensés sans chercher à avoir une bonne réputation par la demande du pardon.





Le Mausolée de Sheikh Safi aldin Khanegah, dans la ville d'Ardabil, Iran. (Iran) © UNESCO/Iran Images/Mohammad Tajik
Le mausolée de Sheikh Safi al-Din Khanegah à Ardabil est un lieu de retraite spirituelle soufie caractéristique des constructions iraniennes en briques et céramique turquoise.

Rubrique rédigée par Khaled Roumo



Clés de lecture

- > *Qu'est-ce que le soufisme ?*
- > *Est-il un ou multiple ?*
- > *Qu'est-ce que l'action dans le soufisme ?*
- > *Kaaba, enfer, paradis…peut-on les prendre comme des « états mentaux » ?*
- > *Quels sont, selon le soufisme, les rapports du roi et du sage ?*
- > *Repérer des liens entre le soufisme et le bouddhisme.*
- > *Comment peut-on être femme et soufie ?*
- > *Quelle différence y aurait-il entre un « porteur du Coran » et « lecteur du Coran » ?*
- > *Pourquoi « perplexité » et « émerveillement » caractérisent-ils le monde du soufi ?*
- > *Décliner l'amour de Dieu selon le soufisme.*
- > *Les soufis sont-ils séparés du monde ou au cœur du monde ?*
- > *Sont-ils « habités » ou « effacés » ?*
- > *Qu'est-ce que l'exercice spirituel dans le soufisme ?*
- > *Comment les soufis abordent-ils le texte du Coran ?*
- > *Comparer les tarîqas, voies soufies aux ordres monastiques chrétiens.*
- > *Qu'est-ce qu'une femme ravie en Dieu ?*
- > *Quel est le rapport des soufis au temps ?*
- > *Qui sont les « abdâl : substituts spirituels » ?*
- > *Quelle est la vision du vrai, selon les soufis ?*

LA CHAÎNE DE TRANSMISSION

Autre sainte, autre époque : Aicha Al Mannubiyya (m.1267), née près de Tunis, à Mannouba, a au moins quatre sanctuaires en Tunisie (deux à Tunis, un à Kairouan, un autre à Bizerte). « N'existe que par son statut de sainte, de légende ». C'est une *majdouba*, une femme ravie en Dieu, le mot signifie en arabe attirance et attraction. Majdouba, ravie en Dieu ou possédée dans la terminologie populaire. Il y a toujours du respect mêlé à de la terreur face à ceux qui sont ainsi ravis. Cela ne prémunit pas contre les quolibets : Aicha fut considérée comme une « folle qui aborde les hommes et se laisse aborder par eux et qui n'a point de mari »[20]. Celle-ci est désignée parfois comme « la sainte ignorée par les créatures », c'est-à-dire incomprise d'eux. Figure forte de Maryam, la seule femme nommée dans le Coran, celle aussi qui n'a pas été comprise et par qui le scandale arrive (*ma laki hâdha ; huwa min 'indi allak*).

Tout comme pour Rabi'a, on n'est pas dans l'histoire, mais dans l'hagiographie, dans la transmission d'une spiritualité qui passe par l'instance d'une mémoire immémoriale, non pas celle qui donne le passé comme passé, mais celle qui le donne comme contigu au présent, comme un passé qui ne passe pas. Par eux se fait l'histoire de laquelle ils ne font pas tout à fait partie. Dans les deux cas, ce sont deux siècles après que se constitue l'hagiographie, respectivement le Xe et le XVIe siècle. Elle n'a pas de maître, mais a reçu sa science de Dieu et entretient une relation privilégiée avec Al Khadîr, ce personnage de la sourate de la caverne, *(al kahf)*, qui est « gratifié de la miséricorde divine » et selon Ibn Arabi « le guide des prophètes et le maître des esseulés » car il a reçu la science de Dieu. Mohammed bien sûr pour le voyage nocturne (*isra'*, 17, 1) puis l'ascension (*al mi'râj*, Coran 53), mais aussi Adam pour la science des noms, Moïse pour la parole, Jésus pour l'imam des errants, le modèle des pèlerins selon une étymologie qui veut que *massih* vienne de *sâha*, voyager, Noé, le premier à appeler les hommes dans le sentier de Dieu (*al dâ'î*) auquel elle se compare car Dieu lui a donné l'arche du salut (*sâfina al najat*).

Il y a les prophètes et il y a leurs substituts, les *abdâl*. Ils sont la continuité d'une transmission des saints, quand l'un meurt Dieu le remplace. Les *abdâl* sont donc comme des modèles, intercesseurs pour l'humanité. Ils valent par leur comportement pratique et non par leur lien à une autorité dogmatique. Ce sont les successeurs des prophètes, ceux par lesquels le monde résiste au chaos. Un des maîtres d'Al Hallaj, Sahl Ibn Abdallah Al Tustari, théologien et soufi mort en 896, nous dit que les « *abdâls* ne sont devenus tels que grâce à quatre dispositions : le ventre creux, les veilles, le silence et la solitude loin des autres humains »[21], la faim étant vue comme favorisant l'illumination du cœur. Mais il y a une autre raison conjuguée à celle-ci pour laquelle on les appelle ainsi : ils ont substitué à leurs actes répréhensibles des actes positifs : « la deuxième raison pour laquelle ils ont été nommés *abdâl* est qu'ils ont transformé les traits négatifs de leur caractère et ont exercé leur âme au point que la beauté de leurs qualités est devenue l'ornement de leurs actes »[22].

Les *wâlis* et les *abdâl* peuvent être inquiétés par les gouvernants car il leur est souvent reproché de prétendre à la prophétie, c'est le cas d'Al Hallaj bien sûr, mais aussi de Tirmidhi qui a dû se défendre de cette accusation devant le tribunal de Balkh.

Les exercices spirituels, comme le jeûne, sont ponctués d'étapes qui sont les demeures et les stations (*manâzil* et *mawâtin*) du saint et varient selon les individus dans leur voyage initiatique.

Grande valorisation de la connaissance du *'ilm*. Ce mot de *'ilm* est statistiquement plus présent que celui de religion dans les écrits médiévaux. La tradition prophétique le rappelle : « les savants sont les héritiers des prophètes » (*al ulamâ' warâta al anbiyya'*). C'est l'idée qu'un saint hérite de plusieurs prophètes. Le saint, le mystagogue : celui qui revient dans le monde pour secourir les plus démunis, qui se met au service des hommes, c'est « une miséricorde dans les univers » (*rahma fîl 'âlamîn*).

L'homme saint est celui qui sait se faire lieutenant de Dieu sur terre en prenant Dieu pour garant : *khalîfan lillah li annahu akhada allaha wakîlan lahu* : le *tawwakul ala allâh* (Coran 5, 23), s'appuyer sur Dieu et *al tafwîd li lah* (40, 44) s'en remettre à Dieu.

Ruzbeân Baqli (m.1209), dans son *Dévoilement des secrets*, raconte son expérience de la vision du vrai : « Lorsque je fus immergé dans la clarté de l'éternité, je m'arrêtai à la porte de la Magnificence et je vis tous les prophètes présents — sur eux la paix ! Je vis Moïse tenant la Thora, Jésus tenant l'Évangile, David tenant les psaumes et Mohammed tenant le Coran. Moïse me nourrit de la Thora, Jésus de l'Évangile, David des psaumes et Mohammed du Coran. Puis Adam me fit boire les plus beaux noms et le Nom suprême. Alors je connus ce que connus d'entre les sciences seigneuriales réservées dont Dieu favorise Ses prophètes et Ses saints »[23]. Enfin, d'Al Hakîm Al Tirmidhi (820-930) proche d'Al Muhâsibi (m.857), on peut dire avec Geneviève Gobillot que « l'homme est invité à rejoindre Dieu avec la participation de toutes ses facultés sans qu'il soit demandé de mutiler sa nature »[24]. Beaucoup moins radical que Rabi'a, Al Tirmidhi veut être aimable avec les riches et les puissants car dit-il « même si l'on n'apprécie pas leur comportement, cela est nécessaire afin de ne pas les dégoûter de la religion, en raison de leur situation psychologique, qui les a habitués à ne pas être contrariés »[25].



1 **Al Rûmî, Al Mathnawi, III, 189 et suivants, cité par Eva de Vitray-Meyerovich,** *Anthologie du soufisme*, **Paris, Albin Michel, 1995, p. 167.**

2 **Al Hakim Al Tirmidhi,** *Le livre des nuances ou de l'impossibilité de la synonymie*, **thématiques et linguistique du texte par Geneviève Gobillot, Paris, Librairie orientaliste Paul Geuthner, 2006, p. 45.**

3 **Al Hakim Al Tirmidhi,** *op. cit.*, **p. 77.**

4 **Al Ansârî,** *Manâzil al sâ'irîn*, **cité par Al Hakim Al Tirmidhi,** *op. cit.*, **p. 47.**

5 **Nelly Amri,** *La sainte de Tunis : présentation et traduction de l'hagiographie de Aisha Al Mannûbiyya*, **Paris, Sinbad/Actes Sud, 2008, p. 19.**

6 **Cité par Eva de Vitray-Meyerovich,** *op. cit.*, **p. 154.**

7 **Nelly Amri,** *op. cit.*, **p. 19.**

8 **Al Hakim Al Tirmidhi,** *op. cit.*, **p. 67.**

9 **Ibid, p. 69.**

10 **Voir Coran 2, 186 : « si mes adorateurs t'interrogent sur moi, je suis tout proche ».**

11 **Nelly Amri,** *op. cit.*, **p. 16.**

12 **Voir** *Kitâb Khatm al Awliya'*, **cité par Nelly Amri,** *op. cit.*, **p. 18.**

13 **Al Ansârî Al Harâwî, Abdallah, cité par Eva de Vitray-Meyerovitch,** *op. cit.* **p. 89.**

14 **Rabi'a Al Adawiyya,** *Chants de la recluse*, **textes arabes, 1988, Arfuyen, p. 13.**

15 **Al Ghazâli,** *Le livre de l'Amour de Dieu*, **cité par Eva de Vitray-Meyerovich,** *op. cit.*, **p. 124.**

16 **Iqbal, Mohammed,** *Reconstruire la pensée religieuse*, **Paris, 1955, pp. 80-81 et p. 120, cité par Eva de Vitray-Meyerovitch, Eva,** *op. cit.*, **p. 251.**

17 **Cité par Eva de Vitray-Meyerovitch,** *op. cit.*, **p. 86.**

18 **Ibn Arabi,** *Futuhat al Maqqiya*, **cité par Eva de Vitray-Meyerovitch, Eva,** *op. cit.*, **p. 187.**

19 **Al Ghazâli,** *Ihya'*, **IV cité par Eva de Vitray-Meyero-vitch, Eva,** *op. cit.*, **p. 199.**

20 **Nelly Amri, op. cit., p. 70.**

21 **Cité par Al Ghazâli, livre XXII de** *Ihya' al Ulûm*, **le Cef, 2007. p. 162,**

22 **Al Hakim Al Tirmidhi,** *Nawâdir al Usûl*, *op. cit.*, **p. 70.**

23 **Nelly Amri,** *op. cit.*, **p. 96.**

24 **Geneviève Gobillot in Al Hakim Al Tirmidhi,** *Nawâdir al Usûl*, *op. cit.*, **p. 33.**

25 **Ibid, p. 40.**



Coupe lustrée à décor végétal, XIe-XIIe siècle © IMA/D. Kroner

LA TRADITION SOUFIE MODERNE EN AFRIQUE : TIERNO BOKAR & AMADOU HAMPÂTÉ BÂ

LA TRADITION PHILOSOPHIQUE EN PAYS D'ISLAM PREND DES FORMES DIFFÉRENTES. NOUS SOUHAITONS DÉCRIRE ICI TROIS EXEMPLES DE LA PÉRIODE RÉCENTE EN AFRIQUE DE L'OUEST OÙ CETTE TRADITION N'EST PAS LETTRE MORTE. UN SAGE DONT LA VIE EST UN EXEMPLE POUR TOUS, ET DONT LE MESSAGE TRANSCENDE SA PROPRE CULTURE : TIERNO BOKAR. UN CONTEUR QUI A RÉPANDU DANS LE MONDE LA SAGESSE DE SON PEUPLE : AMADOU HAMPÂTÉ BÂ. UN MOUVEMENT POLITIQUE ET SPIRITUEL ACTIF : LES MOURIDES.

TIERNO BOKAR

Il est un aspect célèbre de la vie de Tierno Bokar : à une époque et en un lieu où la filiation déterminait l'affiliation, il n'hésita pas, lors d'un différend religieux, à prendre parti pour le maître spirituel dont l'enseignement lui paraissait le plus valide, Chérif Hamallah, contre El Hadj Omar, maître concurrent qui était de sa famille. Ce choix lui attira évidemment bien des ennuis, d'autant plus que sa famille avait l'oreille des officiers coloniaux de l'époque. Cette liberté d'esprit d'un homme guidé par un souci d'intégrité caractérise celui qu'on nomma plus tard « le sage de Bandiagara ». Son disciple, Amadou Hampâté Bâ, à la fois son défenseur dans cette affaire et son biographe, décrit Tierno Bokar comme un homme « qui menait la vie la plus simple qui soit, partageant son temps entre l'enseignement et la prière ». Son enseignement : « Paroles tout imprégnées d'amour, de tolérance et d'infinie bonté envers tous les hommes ; paroles opposées à toute violence et à toute oppression, d'où qu'elles viennent ; paroles étonnamment actuelles, tant elles sont universelles. Pour Tierno Bokar, Amour et Charité étaient les deux faces indissociables de la Foi et l'amour de Dieu ne pouvait s'entendre sans l'amour des hommes ». Il cite ensuite le maître : « La foi est comme un fer chaud, en se refroidissant, elle diminue de volume et devient difficile à façonner. Il faut donc la chauffer dans le haut-fourneau de l'Amour et de la Charité. Il faut tremper nos âmes dans l'élément vitalisant de l'Amour et veiller à garder ouvertes à la Charité les portes de nos âmes. Ainsi nos pensées s'orienteront-elles vers la méditation. » Sa *zaouïa* - lieu de réunion et de prière d'une confrérie soufie - se nommera d'ailleurs « cellule d'amour et de charité ».

Tierno Bokar n'est pas un « accident » de l'histoire : il appartenait à une tradition familiale où la vie spirituelle était une valeur première. Par exemple son grand-père, Seydou Hann, était un mystique soufi formé à l'école de la Qadriya qui avait ensuite rejoint l'ordre Tidjani. Après chaque journée d'étude, Tierno Bokar pouvait, selon la coutume, aller le questionner à toute heure du jour et de la nuit, pour d'exaltantes soirées familiales. Très jeune, il fut donc initié aux grands, comme El Ghazâli ou Ibn Arabi. Puis il connut la guerre, à travers l'invasion française d'où il tira la leçon que « les armes matérielles ne peuvent détruire que la matière et non le principe du mal lui-même qui renaît toujours plus vigoureux de ses cendres. Car le mal ne peut être détruit que par les armes du Bien et de l'Amour ». Très jeune il apprit que le nom divin *Allâh* seul sait combler l'âme de l'homme. « Si tu persistes, à la longue la lumière contenue dans le secret de ses quatre lettres se répandra sur toi et une étincelle de l'essence divine enflammera ton âme et l'irradiera ». Comme sa famille s'était appauvrie, il apprit le métier noble de brodeur, activité qui avait aussi un sens spirituel : « Plutôt que d'ôter la vie aux hommes, apprends à couvrir leur nudité corporelle avant d'être appelé à l'honneur de pouvoir couvrir leur nudité morale ou spirituelle en leur prêchant l'amour ». Pour les tisserands traditionnels, chaque pièce a une signification particulière, et l'acte de tisser symbolise la « création primordiale ». Il en allait de même au demeurant pour tous les métiers traditionnels.

Puis il rencontra son maître, Amadou Tafsirou Bâ, mystique de l'ordre Tidjani, aveugle depuis de nombreuses années, qui alliait sa connaissance de l'Islam avec celle de la culture peul. Ce dernier fut étonné par la profondeur spirituelle de son nouvel élève, son détachement, et l'amour infini qu'il portait à toutes les créatures. La sagesse du maître fut « de mettre en garde son élève contre les servitudes qu'imposent les textes à ceux qui ne les ont pas assimilés avec bonheur ». Dans l'étude du Coran, l'élève trouva son enseignement philosophique, par exemple le « connais-toi toi-même » de Socrate, dont on trouve un équivalent dans la parole du Prophète : « Celui qui connaît son âme (ou son soi) connaît son Seigneur ». Ainsi que les grandes questions chez les philosophes comme El Ghazâli : « Qui es-tu ? D'où viens-tu ? Pourquoi as-tu été créé ? En quoi consiste ton bonheur ? En quoi consiste ton malheur ? ». À l'âge de 26 ans, son maître lui dit « Je n'ai plus rien à t'apprendre », mais il refusa de devenir lui-même maître, jusqu'à l'âge de 34 ans, lorsque son maître décéda.

Il ne fut pas un ascète au sens strict du terme, car ce concept est étranger à la culture africaine, pour qui « vivre » est la loi essentielle, mais il menait une vie simple et frugale, de prière et d'enseignement, et il accomplissait avec soin les rituels sociaux obligatoires comme les visites quotidiennes à la famille et aux amis. Il entretint tout au long de sa vie un grand amour pour sa mère, qui même très âgée eut pour lui une touchante sollicitude, c'est toujours lui qui la servait lors des repas. Il devait néanmoins s'occuper aussi de nombreux problèmes pratiques, car deux cents personnes occupèrent pendant un moment sa *zaouïa,* ce qui n'était pas toujours facile à gérer. Ne voulant pas vivre de la seule charité, il lança diverses activités comme la récolte et la vente de coton.

Vers la fin de sa vie, Tierno Bokar eut de nombreux ennuis autour d'une querelle à la fois religieuse et politique : la dispute entre la tendance « onze grains » - à laquelle appartenait Tierno Bokar - et la tendance « douze grains », chiffre se référant au nombre de fois où l'on devait répéter la prière qui divisait la communauté musulmane. Or la puissance coloniale française avait identifié la tendance « onze grains » comme étant celle de la résistance anti-française. Entre les soucis coloniaux et les luttes de pouvoir au sein des dirigeants religieux musulmans, cela devint une affaire impossible. Tierno Bokar ayant pour des raisons religieuses soutenu Cheikh Hamallah - leader de la tendance « onze grains » -, il fut harcelé par l'administration française et le pouvoir autochtone, et fut même interdit de mosquée, pression qui fit peu à peu péricliter sa *zaouïa*. La calomnie, la jalousie, la haine et la crainte firent le vide autour de lui. Lorsqu'on s'en émouvait devant lui et que l'on dénonçait ses ennemis, il répondait : « Ils sont plus dignes de pitié et de prières que de condamnation et de reproches, parce qu'ils sont ignorants. Ils ne savent pas et, malheureusement, ils ne savent pas qu'ils ne savent pas. ».

Tierno Bokar, vieillissant, en tomba malgré tout malade et en mourut, victime de l'intolérance, ce penchant humain totalement opposé aux principes de la tidjaniya et à ceux du maître. Comme souvent, l'esprit de clan avait remplacé l'esprit religieux. Néanmoins, on raconte aussi qu'en apprenant son décès, nombreux parmi ceux qui l'avaient délaissé ou harcelé vinrent demander pardon à ses amis.

Abordons maintenant quelques-uns des concepts chers à la pensée du maître.



L'auteur

Oscar Brenifier est licencié en Biologie (université d'Ottawa) et docteur en philosophie (Paris IV - Sorbonne). Depuis de nombreuses années, en France comme à travers le monde, il travaille au concept de « pratique philosophique », tant sur le plan théorique que pratique. Il est un des principaux promoteurs du projet de philosophie dans la cité : ateliers avec enfants ou adultes, consultation philosophique, café-philo, etc. Il a publié une trentaine d'ouvrages en ce domaine, dont la collection *PhiloZenfants* (Éditions Nathan), traduite en plus de vingt-cinq langues. Il a fondé *l'Institut de Pratiques Philosophiques,* afin de former des philosophes praticiens et d'animer des ateliers de philosophie en divers lieux : écoles, médiathèques, maisons de retraite, prisons, centres sociaux, entreprises, etc. Il est l'un des auteurs du rapport de l'UNESCO, *La philosophie, une École de la Liberté,* Paris, Éditions UNESCO, 2007. Site Internet : www.brenifier.com

La parole.

« Le verbe est un attribut divin, aussi éternel que Dieu lui-même. C'est par la puissance du verbe que tout a été créé. En donnant à l'homme le verbe, Dieu lui a délégué une part de sa puissance créatrice. » On retrouve ici à la fois la tradition biblique du Dieu « verbe », qui crée en nommant et en distinguant. Mais aussi celle de la philosophie grecque, du logos créateur, d'une parole qui est aussi raison, dont la nature est la même que la réalité du monde. Soucieux de l'efficacité de la parole, bien qu'il parlât couramment arabe, il s'adressait toujours à ses interlocuteurs dans leur langue habituelle. Il citait sur ce point le Prophète : « Parlez aux gens à la mesure de l'entendement ». Il cherchait à enseigner par tous les moyens, par le Coran bien sûr, mais aussi à travers les nombreuses histoires de la tradition. La parole était pour lui vibration, elle incarnait bien sa vision dynamique du monde. « Dans l'univers et à tous les niveaux, tout est vibration. Seules les différences de vitesse de ces vibrations nous empêchent de voir les réalités que nous appelons invisibles ». Il prenait comme exemple l'hélice d'un avion qui à haute vitesse devient invisible.

La tolérance
L'arc-en-ciel.

Tierno Bokar était très ouvert à la diversité des mœurs et des comportements. On raconte que l'on critiquait devant lui les Français et leur habitude de faire pousser des fleurs, ce qui aux yeux des Africains était inutile. Tierno répondit : « Celui qui cultive les fleurs adore Dieu, car ces délicates parties du végétal, parées de couleurs éclatantes, ne s'ouvrent que pour saluer Dieu dont elles sont des outils pour l'œuvre de reproduction. La symbolique des fleurs n'est pas de notre race,-mais ne blasphémons pas à propos d'elles ». Pour lui, tous les hommes, surtout ceux animés d'une foi sincère, renfermaient « une parcelle de l'esprit de Dieu ». Le concept employé ici est celui de l'arc-en-ciel : « L'arc-en-ciel doit sa beauté aux tons variés de ses couleurs. De même nous considérons les voix des divers croyants qui s'élèvent de tous les points de la terre comme une symphonie de louanges à l'adresse de Dieu qui ne peut être qu'Unique. » Il fut révolté lorsqu'un jour l'un de ses disciples s'avoua heureux qu'un prêcheur chrétien ait été ridiculisé et chassé publiquement.

Sharia et mystique

Ce sont deux aspects différents de la religion, mais l'un ne va pas sans l'autre. Par sa sévérité, la *Sharia* (loi islamique) préserve l'homme du dérèglement des mœurs et de l'impiété, elle l'oblige à améliorer sa conduite, « tout comme le rabot dégrossit la planche ». Sans une *Sharia* puissante, les tares morales ont vite fait de s'extérioriser. Puis en comparant la *Sharia* à un réseau de drains, il définit ensuite la mystique comme une irrigation : l'eau subtile qui ouvre l'esprit humain à la Connaissance en Dieu, sans laquelle l'esprit se dessèche, comme un sol aride et brûlant. Cette mystique procède de deux sources : une révélation faite par Dieu à son élu, le Prophète, et l'expérience du croyant, une intuition directe, fruit de sa longue observation méditative et de sa pratique religieuse. Au centre de cette tradition se trouve le concept du « *Grand Jihâd* » : l'effort vers Dieu passe d'abord par une lutte contre soi-même.

Le puits

Exemple typique de concept métaphorique, le concept de « puits » est ancré dans la réalité culturelle et sociale en un lieu où l'eau, bien précieux et rare, joue un rôle fondamental. Mais on peut aussi percevoir la puissance évocatrice, symbolique et métaphorique d'un tel concept, touchant profondément l'âme humaine. « Le puits qui ne reçoit ses eaux que du dehors reçoit en même temps mille choses que le courant entraîne. Il se trouve exposé à toutes les ordures et à un danger plus grave encore : se trouver à sec à peine y a-t-on puisé. En revanche, le puits dont l'œil - la source - est en lui-même n'a pas besoin des pluies pour se remplir. Ses eaux filtrées par les interstices de la terre restent abondantes, pures et fraîches, même au moment des plus grandes chaleurs ». Tierno Bokar expose ici l'idée d'une autonomie de la réflexion et de l'enseignement, l'importance d'un penser par soi-même, car il entrevoit les limites de l'argument d'autorité, de l'imitation, de la répétition et d'une normativité aveuglante.

Ostentation et complaisance
Turban et poussière

Le comportement qui déplaisait le plus à Tierno Bokar, qu'il prenait en pitié pour son ridicule, était celui de l'hypocrite religieux qui se promène avec un turban entortillé huit fois autour de sa tête. Celui qui se donne tous les prétendus attributs visibles de la pauvreté, de la vieillesse et de la piété, et prie avec plus de bruit que de ferveur afin d'obtenir un gain immédiat. « Un tel homme corrompt l'esprit et pervertit le cœur. Il est mille fois plus abominable qu'un assassin qui ne s'attaque qu'au corps ». De la même manière, il met en garde l'adepte qui, arrivé à un certain niveau de contemplation ou d'adoration de Dieu, « doit se méfier de sa propre poussière, c'est-à-dire de l'admiration pour ce qui vient de soi-même ». Ainsi, à tous les niveaux et étapes de la progression humaine se trouvent des obstacles et des pièges dans lesquels il est aisé de tomber.

L'égoïsme souhaitable
Oiseau noir et oiseau blanc

Ce concept relève de la tradition soufie. C'est un « Amour de Soi », lié au respect de soi-même et de son prochain, qui consiste à ne jamais vouloir souiller sa bouche ou son esprit par de mauvaises paroles. Ce souci de soi nous porte à ne jamais rien dire de méchant et à ne pas faire de mal, et donc à ne jamais en vouloir à nos ennemis ou à médire d'eux. « La bonne action la plus profitable est celle qui consiste à prier pour nos ennemis… Ils se font beaucoup plus de tort à eux-mêmes en maudissant leurs ennemis qu'en les bénissant », disait-il. L'oiseau noir que nous envoyons vers autrui « revient vers son nid d'origine en ramenant le mal dont il était chargé, mal qui finira par ronger et par détruire celui qui l'a envoyé ».

PHILOSOPHIE ET PHILOSOPHIES

À ce point, il est une question à laquelle il nous faut répondre. Un tel enseignement est-il de nature philosophique ? Peut-on réellement parler ici de philosophie, ou s'agit-il de religion ? La question sous-jacente portant d'ailleurs aussi sur un problème culturel et géographique. La philosophie est-elle une activité essentiellement de nature européenne ? Y a-t-il ou non une philosophie africaine ? Nous ne pourrons pas entrer ici de manière détaillée dans ce débat long et houleux, mais nous nous devons tout de même de répondre à deux objections importantes qui seront avancées à notre parti pris, car y répondre nous amènera à analyser la dimension philosophique qui se rencontre non seulement dans la tradition africaine, mais dans bien d'autres cultures traditionnelles : il nous semble qu'il est une « autre forme » de la philosophie, chronologiquement antécédente à celle prétendument canonique de cette discipline, telle qu'elle est enseignée aujourd'hui dans la plupart des institutions académiques où l'on utilise ce terme chargé de « philosophie ». Nous répondrons donc brièvement à deux arguments : l'argument de la religion et de la sagesse, puis celui de l'abstraction et du concept. Nous prenons uniquement ces deux-là, à la fois parce qu'ils sont ceux qui nous semblent les plus significatifs, mais aussi parce qu'ils sont emblématiques et capturent bien les enjeux d'une problématique plus vaste.

Certains intellectuels veulent distinguer radicalement deux entités : d'un côté religion, spiritualité et sagesse, de l'autre la philosophie. L'argument principal consiste à dire que la première catégorie repose sur des certitudes, c'est-à-dire sur des révélations, sur un acte de foi, sur des affirmations, sur des dogmes, tandis que la philosophie se fonde avant tout sur la rationalité, sur la critique, sur le questionnement, sur la problématisation, sur la mise en abyme, etc. On remarquera que d'une certaine manière, la vision religieuse de certains théologiens rejoindra sur ces points la vision philosophique. Il nous semble donc que ces oppositions, bien que non dénuées de tout fondement, rencontrent rapidement certaines limites.

Il est vrai que religion, spiritualité et sagesse ont en commun de fournir des préceptes aux hommes, afin de les guider, préceptes ayant une valeur de vérité. Peu importe ici que ces vérités soient de nature métaphysique, anthropologique, cosmologique, morale, ontologique ou autre, elles font office de postulats. Néanmoins, dans l'histoire de la philosophie, on s'aperçoit que les philosophes patentés défendent aussi certaines visions du monde, dont la valeur leur paraît indiscutable : matérialisme, idéalisme, existentialisme, positivisme, etc. Autrement dit, bien que les philosophes analysent et critiquent, ils fondent bien souvent leur œuvre sur un acte de foi, et ceux qui s'y opposent sont dénoncés comme étant dans l'erreur, parfois de manière virulente. Et si l'on critique les institutions religieuses pour le pouvoir qu'elles ont eu dans l'histoire et ont encore de s'imposer comme un pouvoir politique, cela relève d'une part, d'une autre problématique, politique ou sociologique, mais d'autre part, la philosophie a aussi véhiculé, imposé ou tenté d'imposer, directement ou indirectement, une certaine vision du monde, par exemple à travers les constitutions et doctrines politiques. À commencer par la vision libérale démocratique, relativement hégémonique aujourd'hui en Occident, qui assume tout de même une grande puissance, et qui est inspirée d'une tradition philosophique bien spécifique. Ainsi en va-t-il sur le plan éthique. La morale kantienne ou la morale utilitariste n'ont certainement pas moins d'influence intellectuelle que la morale confucianiste. La vision scientifique, avec ses débordements scientistes ou positivistes, et même parfois son rejet de l'humanisme, de la métaphysique ou de la morale, en est aussi un bon exemple. Et si la philosophie académique contemporaine ne se soucie pas tellement d'inculquer une sagesse, n'oublions pas que ce ne fut pas toujours le cas. Dans l'étymologie du terme même de philosophie, il s'agit tout autant d'un amour de la sagesse que d'un amour de la connaissance, bien que l'enseignement philosophique actuel se soucie plus d'inculquer des connaissances et une érudition que d'enseigner une manière d'être ou de se comporter.

Par ailleurs, si la religion ou la sagesse affirment, elles questionnent tout autant. Si à travers l'histoire, à partir d'un même texte bien des écoles, courants ou schismes ont émergé, au-delà de la critique que l'on pourrait adresser à ces tendances « sectarisantes », il faut tout de même admettre qu'au départ de ces diverses écoles ou chapelles un travail de questionnement et d'interprétation a bien dû s'effectuer. Quelle que soit la qualité que l'on attribue à ce travail, il a tout de même eu lieu. Or il est indéniable qu'avec un esprit un tant soit peu ouvert, on admettra que les enjeux entre les différents courants religieux sont souvent chargés d'implications et de conséquences philosophiques qu'il s'agira de percevoir et d'analyser. Ensuite, la plupart des religions ayant perduré dans le temps ont connu de grands esprits en leur sein, dont le travail était justement de s'emparer de la dimension profonde et insaisissable du message originel, montrant aux esprits complaisants ou fatigués qu'il ne s'agit pas de simplement répéter une parole toute faite pour être sur la « bonne voie ». La religion, la spiritualité, la sagesse, comme tout idéal régulateur, tendent à pointer du doigt vers l'infini et l'inaccessible, invitant le fidèle, l'initié ou l'élève à gravir un chemin escarpé, sur le plan de l'intellect comme sur celui de la vie. Et si l'être humain manifeste une certaine réticence à cette ascèse, cela ne dépend pas tant de la nature du message que de la tendance spécifique de l'individu lui-même. Nous défendrons donc l'idée que dans le temps, la continuité ou le développement de tout message ou vision du monde dépendra de la capacité de ce message à engendrer des singularités innovantes et enrichissantes, qui l'accompliront à travers une mise en œuvre et une réinterprétation revigorantes.

Le second point, lié au premier, est celui de l'abstraction et du concept. Dans le débat sur l'existence ou non de la philosophie africaine, les tenants d'une philosophie « orthodoxe », calquée sur le modèle occidental, critiquent ceux qui défendent la tradition narrative comme

Rubrique rédigée par Jacques Nicolaus

Autres époques, Autres lieux

La règle bénédictine

La valorisation de la solidarité, de la charité de la science et du travail tels qu'on les trouve dans la confrérie des Mourides recoupe certaines valeurs d'ordres monastiques fondés au Moyen-Âge en Europe, entre autres les Bénédictins, puis les Cisterciens.
L'ordre des Bénédictins a été fondé par Benoît de Nursie en 529. Si le but fixé par saint Benoît est d'abord la recherche de Dieu, il s'était aussi fixé comme objectif que le travail des moines ne les oblige pas à sortir du monastère : *« Le monastère doit, autant que possible, être disposé de telle sorte que l'on y trouve tout le nécessaire : de l'eau, un moulin, un jardin et des ateliers pour qu'on puisse pratiquer les divers métiers à l'intérieur de la clôture. De la sorte, les moines n'auront pas besoin de se disperser au-dehors, ce qui n'est pas du tout avantageux pour leurs âmes »*. En dehors de la prière et des cérémonies religieuses, les moines consacrent donc une part très importante de leur temps au travail manuel « *c'est alors qu'ils seront vraiment moines, lorsqu'ils vivront du travail de leurs mains, à l'exemple de nos pères et des Apôtres* ».
Comme les mourides, les bénédictins affirment la nécessité d'un guide spirituel, l'équivalent du « cheik » ; c'est l'abbé. Il organise la vie religieuse (prières communes, l'office divin, la lecture des Écritures et des œuvres des pères de l'Église) et assure le bon déroulement de la vie matérielle de la communauté. Ces deux mouvements ont beaucoup de valeurs communes, le Christianisme et l'Islam ont, en effet, des origines communes et une éthique comparable…

Extraits de la règle bénédictine :

[…]
10 Renoncer à toi-même pour suivre le Christ.
11 Mener durement ton corps.
14 Donner à manger aux pauvres.
15 Donner des vêtements à ceux qui sont nus.
16 Visiter les malades.
17 Enterrer les morts.
18 Aider ceux qui sont dans le malheur.
19 Consoler ceux qui souffrent.
…
21 Ne rien préférer à l'amour du Christ.
22 Ne pas agir sous le coup de la colère.
23 Ne pas réserver un moment pour te venger.
24 Ne pas garder la ruse dans ton cœur.
25 Ne pas donner une paix qui est fausse.
…
31 Aimer tes ennemis.
33 Accepter de souffrir durement pour la justice.
34 Ne pas être orgueilleux.
35 Ne pas aimer le vin.
…
38 Ne pas être paresseux.
39 Ne pas murmurer.
40 Ne pas dire du mal des autres.

Au XIIe siècle, quelques moines bénédictins dirigés par Robert de Molesme décident de rompre avec l'Abbaye de Cluny devenue trop puissante et trop riche afin de renouveler l'esprit de la règle de saint Benoît. Une de leurs particularités est leur intérêt pour le progrès technique et scientifique.
La vie communautaire est fondée par l'organisation des tâches manuelles et du rôle de l'entreprise agricole. Les terres agricoles sont directement mises en valeur par les frères. Parfois ces terres sont éloignées de l'abbaye, des *granges* sont créées qui comportent des bâtiments agricoles, des ateliers de production et de réparation (forge, moulin…) des points d'eau, etc et administrées par un frère « grangier ».
Les cisterciens ont largement contribué à l'essor économique de l'Occident par les défrichements qu'ils ont opéré, mais aussi par la diffusion d'un savoir technique dans les campagnes. On parle parfois, d'une façon peut-être excessive, d'une « révolution industrielle » cistercienne : moulin hydraulique, moulin à vent à pivot vertical venu du monde arabe, arbre à cames, moulin à foulons pour écraser le chanvre, marteau-pilon qui généralise l'usage du fer dans l'outillage… Dans le domaine agricole, la sélection des semences et des animaux participe à l'augmentation des rendements ; autant d'innovations qu'ils répandent en Europe et qui contribuent à améliorer les conditions d'existence encore précaires de l'époque.

étant une forme légitime de philosopher qu'ils nomment « ethnophilosophie ». L'ethnophilosophe est en résumé celui qui défend l'idée que la tradition orale, les diverses narrations que l'on rencontre dans toute culture, contiennent une dimension philosophique. L'autre, nommons-le à toute fin pratique « académophilosophe », prétend, en s'inspirant de Hegel, que la philosophie n'est philosophie que dans la mesure où elle prend la forme « scientifique » du concept. Il oublie en cela que la vision hégélienne n'est qu'une vision philosophique spécifique, car à la même époque, Schelling s'opposait à Hegel, en défendant l'idée qu'outre la philosophie première, métaphysique, existe la philosophie « seconde », narrative, au demeurant antérieure en temporalité. L'académophilosophe défend l'idée que la philosophie exige une explicitation. Mais alors, qu'en est-il de l'aphorisme, tel que pratiqué par Nietzsche, dans la tradition orientale ? Ou encore du cynique qui s'exprime par des gestes ? Du koan de la tradition zen ? De l'œuvre littéraire de Schiller, Dostoïevski ou Camus ? Des poèmes de Holderlin ou des fables d'Ésope ? Ainsi nous souhaitons défendre l'idée de « concept métaphorique », commun dans la tradition, par exemple les concepts de « lumière », de « souffle », ou de « source », qui valent bien leurs équivalents conceptuels de « vérité », « d'esprit » ou « d'origine ». Peut-être même parlent-ils plus encore, de manière plus immédiate ou plus puissante.

Mis à part l'aspect conceptuel, il est d'autres raisons philosophiques qui nous font prendre parti en ce lieu pour les ethnophilosophes contre les académophilosophes. Les contes ont une dimension critique et problématisante : ils questionnent et interpellent les visions habituelles du monde. Les héros, les situations étranges, les forces occultes, sont autant de symboles, archétypes ou allégories qui ont valeur analogique et font écho aux schémas habituels ambiants pour mieux les bouleverser, mieux encore que ne le feraient les concepts abstraits. Il est d'ailleurs une tradition que l'on pourrait nommer « philosophie de vie », qui d'une certaine manière s'oppose à une « philosophie de l'esprit ». L'enjeu est ici de savoir si la philosophie est avant tout une activité principalement cognitive et intellectuelle, ou si elle est un outil nous permettant de mieux vivre, d'être plus humain, de trouver le bonheur ou la tranquillité. Ces deux visions renvoient elles-mêmes à des postulats philosophiques. Et l'on peut très bien défendre l'idée que seule une philosophie de vie est réelle, qu'elle est en acte et pas seulement en puissance, car elle est incarnée et pas seulement énoncée. Acceptons donc, comme vision problématique de sa nature, ne serait-ce qu'un moment, que la philosophie puisse être de nature polymorphe.

AMADOU HAMPÂTÉ BÂ

Amadou Hampâté Bâ est le disciple de Tierno Bokar, mais la spécificité de son œuvre est d'avoir été la passerelle entre la culture africaine et la culture occidentale, entre la tradition orale et celle de l'écrit, entre la sagesse et le savoir. Il connut l'école française et l'école traditionnelle, il travailla pour l'administration coloniale, pour son propre pays, pour les structures internationales comme l'UNESCO. Il fréquenta les sages africains et les savants occidentaux, lui-même est à la fois un sage et un savant. Il était issu d'une famille noble, mais il connut les travaux les plus humbles et reçut plus tard les plus grands honneurs. Tout comme son maître, Amadou Hampâté Bâ était musulman, membre de la confrérie islamique soufie Tidjaniya. En parlant de lui-même, il disait : « Je suis à la fois religieux, poète peul, traditionaliste, initié aux sciences secrètes peule et bambara, historien, linguiste, ethnologue, sociologue, théologien, mystique musulman, arithmologue et arithmosophe ». Il portait un regard très critique sur l'influence occidentale au Mali, et en Afrique en général : « Déjà au temps de la colonisation, commença le travail de sape de l'éducation traditionnelle. On lutta par tous les moyens aussi bien contre les écoles coraniques que contre les ateliers de métiers traditionnels qui, en fait, étaient des centres de transmission de tout un ensemble de connaissances, aussi bien techniques et scientifiques que symboliques et culturelles, voire métaphysiques ». Il invitait les occidentaux à porter un regard différent sur les traditions africaines, très méconnues. « On se condamne à ne rien comprendre à l'Afrique traditionnelle si on l'envisage à partir d'un point de vue profane. » Car il s'agit de comprendre une vérité spécifique de l'intérieur, dans son rapport à elle-même, et non en la transposant dans un cadre qui n'est pas le sien. Cette exigence rejoint le concept hégélien de « critique interne », c'est-à-dire analyser et évaluer un système de l'intérieur, au moins en un premier temps, afin de le comprendre en sa logique propre, avant de passer à une critique externe c'est-à-dire de le confronter à des concepts qui lui sont étrangers. (Bien que Hegel ne mette pas en œuvre ses principes dans cette affaire…), il en va de même pour l'invitation à suspendre son jugement, comme condition de la compréhension, injonction récurrente dans la tradition philosophique, chez Descartes par exemple.

Amadou Hampâté Bâ est sans doute une des plus illustres figures des lettres africaines, mais il est aussi un philosophe qui œuvra à l'émergence d'une civilisation plus humaine et plus fraternelle. Il ne chercha pas tant à revendiquer ou à combattre qu'à éduquer : ce n'est pas tant « l'africanité » ou la « négritude » qui le préoccupaient, mais la perte de sens, la quête de l'être, au sens le plus universel. Pour lui l'abandon d'une tradition métaphysique avait des conséquences dramatiques pour l'humanité toute entière, ne serait-ce que par l'affadissement que cause l'uniformisation de l'humain. Le souffle qui l'anime, celui dont il tente d'être le passeur, plonge dans les racines les plus profondes de la culture, à la fois par sa dimension esthétique, celle qui parle directement à l'esprit et aux sens, mais aussi par sa dimension éthique, ce « sentiment du bien » inhérent à l'humain qui, à une autre époque, émerveilla tant Rousseau.

La sagesse à laquelle nous invite Amadou Hampâté Bâ renouvelle le message socratique : « Je sais que je ne sais rien. » C'est aussi la docte ignorance de Nicolas de Cues, cette ignorance acquise qui implique une prise de conscience de nos limites. « Quiconque frappe

Propositions pédagogiques : vivre et penser l'interculturalité

Comprendre le texte

- *Qu'y a-t-il de commun entre Tierno Bokar, Amadou Hampâté Bâ et Ahmadou Bamba ?*
- *Quels sont les défauts principaux que combat Tierno Bokar ?*
- *Que signifie « l'Amour de Soi » pour Tierno Bokar ?*
- *En quoi la métaphore donne-t-elle à penser ?*
- *Quelles sont les deux formes principales du philosopher ?*
- *Quel est l'intérêt du travail d'Amadou Hampâté Bâ pour l'humanité ?*
- *Quels parallèles peut-on faire entre l'enseignement d'Amadou Hampâté Bâ et la psychologie occidentale ?*
- *Quels sont les principaux axes du projet d'Ahmadou Bamba ?*
- *Quelles sont les trois valeurs principales du mouvement mouride ?*

Dialoguer avec le texte

- *Voyez-vous une ressemblance entre l'enseignement de Tierno Bokar et le christianisme ?*
- *Enverriez-vous vos enfants à l'école de Tierno Bokar ?*
- *Peut-on réellement concilier religion et philosophie ?*
- *Pensez-vous qu'il existe plusieurs philosophies, ou une seule ?*
- *Peut-on parler de progrès en philosophie ?*
- *Amadou Hampâté Bâ défend-il un combat d'arrière-garde ?*
- *La métaphore est-elle un moyen adéquat d'enseignement ?*
- *La vision d'Ahmadou Bamba vous paraît-elle cohérente ?*
- *Le mouvement mouride vous paraît-il un bon modèle politique ?*

Modalité pédagogique suggérée : interpréter

Le groupe est séparé en équipes de trois personnes. Une question est choisie. Chaque équipe doit rédiger deux ou trois manières différentes de comprendre ou d'interpréter la question. Une réponse est rédigée pour chaque interprétation. Si aucune différence d'interprétation n'est fournie, le groupe doit justifier ou expliquer par écrit cette impossibilité. Une équipe lit, en grand groupe, le résultat de son travail. Les auditeurs sont invités à émettre des critiques et des objections, l'équipe des auteurs doit y répondre, et décider si ce qu'ils entendent modifie ou non leur travail initial, en quoi et pourquoi. Une à une, chaque équipe lit son travail et à chaque fois la procédure recommence. Selon les possibilités de temps, d'autres questions sont traitées de la même manière. Analyse du travail et de l'exercice avec l'ensemble du groupe.

Rubrique rédigée par Oscar Brenifier

Exercices pédagogiques

Confrontation des représentations

- *Diviser les participants en sous-groupes et donner à chaque groupe une grande feuille de papier et des feutres.*
- *Demander à chaque groupe de faire deux colonnes sur la feuille. Sur la colonne de droite demander qu'il soit écrit tout ce qui caractérise la philosophie, et sur la colonne de gauche ce qui relève des croyances, religion(s) et spiritualité(s).*
- *Chaque groupe expose ses descriptifs et compare les similitudes et les différences avec les autres groupes. Il est surtout important de noter les éléments qui figurent dans des colonnes différentes selon les groupes.*
- *Expliquer les vies, visions et réflexions de Tierno Bokar et d'Amadou Hampâté Ba.*
- *Discuter sur le positionnement philosophique de ces deux maîtres soufis.*
- *Terminer par une explication de ce que sont « les mourides » ainsi qu'autour des visions combinatoires : Islam soufi / tradition africaine / influence de l'Occident.*

Rubrique rédigée par Jonathan Levy

orgueilleusement sa poitrine et se glorifie en disant je sais, ne sait pas que s'il savait, il saurait qu'il ne sait pas… Si tu sais que tu ne sais pas, alors tu sauras. Mais si tu ne sais pas que tu ne sais pas, alors tu ne sauras point». C'est pour cette raison, conformément à l'enseignement de son maître Tierno Bokar, qu'il tient tant à la multiplicité des voix et des voies de la Vérité. Surtout lorsque certaines de ces voix sont en train de disparaître. De là son vibrant appel à la tribune de l'UNESCO: «En Afrique, quand un vieillard meurt, c'est une bibliothèque qui brûle». À nouveau, au-delà de l'aspect purement ethnologique de cette parole, c'est toute une dimension de l'homme qui est évoquée, c'est de l'identité de l'humain dont il est question. Car un homme n'est pas seulement un individu, il représente quelque chose qui le dépasse largement, en l'occasion, une culture séculaire, une riche tradition, un enseignement, bref, le concept même d'humanité est ici convoqué et mis en œuvre.

Cette dimensionnalité multiple de l'humain se retrouve d'ailleurs dans les langues africaines, par exemple chez les Peuls et les Bambaras. «Les personnes de la personne sont multiples dans la personne.», nous explique Amadou Hampâté Bâ. «La notion de personne est donc, au départ, très complexe. Elle implique une multiplicité intérieure, des plans d'existence concentriques ou superposés (physique, psychiques et spirituels à différents niveaux) ainsi qu'une dynamique constante… Les forces dégagées par cette potentialité sont en perpétuels mouvements tout comme le cosmos lui-même… L'existence, qui débute avec la conception, est précédée d'une préexistence cosmique où l'homme est censé résider dans le royaume de l'amour et de l'harmonie, appelé *Benke-So*». Une telle conception nous fait penser d'une certaine manière à la multiplicité des âmes selon Aristote: âme végétative, âme sensible, âme intellective qui se superposent en l'homme. Mais aussi à une vision psychologique plus moderne, où à la fois se combinent et se heurtent plusieurs tendances au sein de l'esprit humain.

L'œuvre littéraire d'Amadou Hampâté Bâ, ses contes, reprennent explicitement la tradition initiatique de la culture africaine, où l'on sent que l'esprit mystique soufi se combine très naturellement aux traditions spirituelles autochtones. On y retrouve, comme dans toute œuvre spirituelle digne de ce nom, les grands thèmes éternels et universels. La quête de sagesse et de connaissance, où savoir du monde et savoir-être sont intimement mêlés. La quête de soi, en ses multiples dimensions, impitoyables, douloureuses, aventureuses, miraculeuses et magiques, car rien n'est jamais ni donné, ni toujours possible, ni toujours prévisible, ni toujours compréhensible. La nature paradoxale des êtres et des choses, qui relève certainement d'une logique sans être celle du quotidien, qu'il s'agit encore de découvrir. Le ballet incessant des épreuves et des signes, qui guide celui qui le veut bien, ou même celui qui ne le veut pas, vers une «divinisation» ou une «humanisation» de l'homme. L'initiation progressive, en ses étapes, symboles et lieux divers, qui rappelle la *Divine Comédie* de Dante où luttent et s'entremêlent, parfois de façon indissociable, les diverses formes du bien et du mal. «Une abondance de folles péripéties, de combats fantastiques, de voyages périlleux, de réussites, d'échecs et d'aventures sans cesse renouvelés jusqu'à l'heureux dénouement final… À l'image même de la vie, la lutte entre le bien et le mal est toujours à reprendre, autour de nous comme à l'intérieur de nous-mêmes». L'ombre de l'espoir rode en permanence à l'intérieur de la narration sans jamais être un acquis. Comme tous les contes traditionnels, on peut les lire sur différents plans. Pour le plaisir, mélange de douceur, d'inquiétude, de suspense et de bonheur, ce qui séduit en un premier temps les enfants, et les plus grands, perception esthétique qui ancre la narration ou certains de ses détails dans la psyché du lecteur. Sur le plan moral, car on y retrouve une mise en œuvre et une explicitation des valeurs traditionnelles qui hantent et structurent la conscience morale de l'homme.
Du point de vue didactique, car on y enseigne à la fois les chemins du bonheur et de la vie, les obstacles et les pièges, on y reconnaît les drames intérieurs et les découvertes qui sont autant de repères que nous apprenons à connaître et à reconnaître. Sur le plan métaphysique, car à l'instar de la réminiscence platonicienne ou des idées innées de la tradition occidentale, nous nous initions aux grands schémas, aux intuitions fondamentales ou archétypes qui permettent, rythment et font naître la pensée et l'existence de l'humain, déclinant à la fois son identité, sa nature, son fonctionnement et son intégration dans la grande chaîne de l'être. «Si vous voulez sauver des connaissances et les faire voyager à travers le temps, confiez-les aux enfants», disent les vieux initiés bambara. Pour que le dévoilement s'opère, la vérité se doit d'avancer voilée, d'être perceptible et attirante en une forme simple et présentable. Vieux concept de *l'alètheia*, la vérité comme dévoilement, ce que reprend Heiddeger. Ou bien, comme le dit Schiller en s'adressant au philosophe, «Lorsque tu les feras fuir par l'aridité de ton propos, tu les ramèneras par l'instinct du jeu.». Le plaisir de contempler le ciel étoilé se retrouve plus tard dans le concept de vérité, propose le poète, dramaturge et philosophe. L'art comme forme sensible de l'idée, selon Hegel.

Amadou Hampâté Bâ nous explique que le but du conteur est d'abord «d'intéresser ceux qui l'entourent, et, surtout, d'éviter qu'ils ne s'ennuient. Un conte doit toujours être agréable à écouter, et, à certains moments, doit pouvoir dérider les plus austères. Un conte sans rire est un aliment sans sel.». Recommandations qui devraient un peu plus inspirer certains philosophes et pédagogues embarrassés d'un surplus de technicité. Ce qui n'empêche guère, au contraire, la nature didactique de l'œuvre. «Les conteurs traditionnels qualifiés ont coutume d'entrecouper leurs récits de nombreux développements instructifs. Chaque arbre, chaque animal peut faire l'objet de tout un enseignement à la fois pratique et symbolique.» En fin de compte, c'est notre être singulier qui est à la fois le lieu et l'enjeu de tout ce qui est raconté. C'est en nous que se passe ce qui est raconté. À l'instar du spectateur des grandes œuvres des nombreuses traditions civilisatrices, nous ne pourrons pas éviter d'être happés par les combats cosmiques et les petites disputes qui se déroulent dans l'Univers, car eux seuls peuvent rendre compte du problème humain: le sempiternel heurt entre le fini et l'infini.

LES MOURIDES

Il nous semble intéressant de montrer que la tradition soufie ne s'incarne pas uniquement en quelques êtres d'exception, mais aussi de présenter comment elle peut se constituer en tant que mouvement social organisé, en tant que moteur d'une collectivité. Bien entendu, dès qu'il s'agit de passer de l'abstrait au concret, du schéma idéal à l'incarnation historique, du message initial à sa représentation ou à sa mise en œuvre, du maître aux disciples, nous retombons durement dans la réalité humaine quotidienne, avec son cortège de petitesses et de médiocrités. Comme nous pouvons le voir à travers l'histoire, tous les mouvements fondés sur de grands idéaux seront toujours trahis par leurs propres spectateurs, nous buterons nécessairement sur les limitations de l'homme en ce qu'il a de plus banal. Mais nous devrons pourtant savoir reconnaître, en dépit des nombreuses critiques possibles, abusives ou légitimes, l'importance et la nécessité du concept d'idéal régulateur, comme nous l'indique et nous le recommande Emmanuel Kant : la nécessité d'un idéal de vie. Ainsi en va-t-il pour la tradition soufie comme pour toutes les traditions, philosophiques, politiques ou religieuses : tel ou tel personnage de cette tendance se sera plus fait remarquer pour ses talents de petit chef ou de grand dictateur, pour son avidité ou son goût de la représentation, que pour ses qualités spirituelles ou humaines. On dira qu'il n'était pas un pur, on l'accusera d'avoir corrompu le message, mais prenons ici en guise de consolation l'idée de Hegel, qu'en dépit de - ou grâce à - toutes sortes de tendances médiocres qui animent ou limitent les subjectivités particulières, qui parfois motivent plus que de nobles idéaux, de grandes choses ont néanmoins su s'accomplir à travers l'histoire humaine. Aussi tenterons-nous de rendre compte du vaste mouvement mouride sans entrer dans les diverses critiques qui lui sont adressées, mais uniquement dans le but de connaître et de comprendre le potentiel, l'originalité et la spécificité d'un mouvement intellectuel, spirituel, social et politique, musulman et africain.

Dans toutes les traditions politiques ou religieuses, apparaît périodiquement un rénovateur qui tente de renouveler un courant de pensée établi à partir de la relecture d'un texte original. C'est le cas de divers personnages qui ponctuent l'histoire du soufisme, dont Cheikh Ahmadou Bamba (1853-1927), fondateur de la confrérie mouride, mouvement religieux et politique installé principalement au Sénégal et en Gambie. Bamba voulut reconstruire une société sénégalaise profondément troublée par le colonialisme en s'inspirant de l'enseignement du Coran et de la tradition soufie, en particulier la tidjaniya, la qadiriya et Al Ghazâli, en insistant de surcroît sur deux valeurs particulières : le travail et la science. Il connut de nombreux déboires avec l'administration coloniale, y comprit la déportation, pendant huit ans. Bien entendu, comme toujours dans ces cas de « renouveau », le « rénovateur » se voit fortement critiqué par les « orthodoxes ». D'autant plus qu'Ahmadou Bamba se définissait comme l'héritier spirituel du Prophète, une sorte de « saint » envoyé par ce dernier, un personnage qui mérite donc une grande dévotion, prétention qui pouvait en irriter plus d'un. Et comme toujours en Afrique, la culture religieuse islamique se mêle aux traditions locales, elle s'adapte ou s'intègre en l'occasion à la culture wolof qui accorde une très grande valeur à l'idée de solidarité et à celle de travail.

La confrérie mouride est très structurée et hiérarchisée, dirigée jusqu'à aujourd'hui par un khalife général qui descend en ligne directe du fondateur, une structure « féodale » diront certains, mais elle demeure extrêmement populaire chez les Sénégalais, tant au pays qu'à l'étranger, où les fidèles ne manquent pas de recréer les structures originelles dans leur pays d'accueil. Le mouvement mouride est en expansion permanente : les chiffres varient, mais diverses sources estiment aujourd'hui entre trois et cinq millions le nombre de fidèles. Chaque année, un million de pèlerins se rendent à Touba, la ville sainte, devenue la seconde ville en importance économique et démographique du pays. Le président sénégalais Abdoulaye Wade est d'ailleurs un membre illustre de cette communauté, ce qui témoigne du pouvoir politique du mouvement qui donne toujours ses consignes de vote, s'accordant ainsi une place prépondérante dans la politique sénégalaise.

Sur le plan économique, il est très actif dans le domaine agricole, en particulier la culture de l'arachide d'où il tire d'importants revenus. Il faut ajouter que, traditionnellement chez les Wolof, l'agriculture constituait une activité noble à laquelle tous s'adonnaient, peu importe le statut social, esclaves ou hommes libres, car régnait dans cette civilisation agraire un amour du travail et de la terre. En 1912, les terres du bassin arachidier commençaient à s'appauvrir, Cheikh Ahmadou Bamba organisa la « colonisation des terres neuves ». Dans un milieu hostile (déserts arides, lions et pasteurs nomades), les chefs mourides pourvoyaient aux besoins d'organisation et de concentration des colons dans les nouvelles zones de culture.

Autre activité économique importante : le commerce, lié à une tradition d'élevage et de troc. On dit qu'aujourd'hui, la majeure partie des leviers de l'économie parallèle sénégalaise est entre les mains des mourides qui contrôlent pour l'essentiel le petit commerce. Ils se sont substitués peu à peu aux Libanais qui monopolisaient le secteur depuis l'époque coloniale. Ils l'ont fait en défiant parfois les règles établies et en ayant un sens aiguisé des affaires, ce qui a néanmoins favorisé l'émergence d'un capital national qui a aujourd'hui des ambitions plus importantes que le fait de demeurer dans la distribution de produits. Les mourides aiment répéter que les plus gros hommes d'affaires sénégalais sont des leurs. À ces revenus s'ajoutent, de manière non négligeable, les envois financiers de la diaspora, française et américaine en particulier. Cet argent est largement réinvesti dans la ville de Touba, la ville sainte, mais aussi dans l'attribution aux fidèles de petites unités artisanales et commerciales en marge de l'économie officielle. Ces circuits ont permis aux marabouts d'accéder à de nouveaux produits de consommation, voire au luxe, sans devenir la base d'une accumulation capitaliste.

Sur le plan de la solidarité, le mouvement a créé de nombreuses structures où nourriture, logement et enseignement sont fournis aux enfants de familles pauvres ou délaissés, car cette activité humanitaire et éducative est un aspect important de l'activité du mouvement.

Ahmadou Bamba, le fondateur

Le père d'Ahmadou Bamba était un éminent jurisconsulte qui enseignait le Coran et qui, par intégrité, avait refusé le pouvoir politique qu'on lui proposait. On raconte que très tôt les parents du jeune garçon découvrirent en lui « une perfection innée qui s'est traduite par des attitudes et des habitudes de piété, de bonne conduite morale, de dévotion, de solitude, de méditation et un comportement exécrant l'amusement, l'indécence et le péché ». Partout où il passa durant son cursus, il fut remarqué. Après avoir parfaitement assimilé le Coran, il étudia les sciences religieuses et profanes, comme la grammaire, la prosodie, la rhétorique, la logique, la linguistique et la littérature, il s'intéressa d'ailleurs beaucoup à la poésie. On lui reconnut unanimement une perfection spirituelle qui ne pouvait que résulter « d'une lumière provenant de Dieu. » Pendant plusieurs années, il enseigna aux côtés de son père, il rédigea un ouvrage versifié sur le perfectionnement spirituel : le « *Jawharu-n-nafis* » (le joyau précieux) puis d'autres ouvrages sur la théologie, le soufisme, l'éducation, la grammaire, etc.

Bamba reçut sa charge de khalife à l'école d'un maître de la qâdiriya : Cheikh Sidia. Il décida alors de partir s'installer loin du bruit et de l'agitation, dans la brousse, en un endroit qu'il fit défricher. C'est là que de nombreux anciens élèves de son père et des membres de sa famille vinrent s'installer avec lui. Des paysans vinrent aussi, pour se protéger, épuisés par les diverses injustices, ainsi que d'anciens guerriers rebelles lassés d'un combat incessant. Son message de paix « Refusons la guerre sainte, faisons la guerre sainte à nos âmes » trouva un véritable écho auprès de toute une population dévastée par la guerre, la brutalité coloniale et par les exactions des diverses bandes guerrières.

Cette population hétéroclite, aux aspirations diverses fonda le premier village ou communauté mouride, avec un souci tout autant politique que religieux. Sa devise : « Il n'y a d'autre pouvoir que celui de Dieu », indiquait d'ailleurs une indépendance affichée contre toutes les autorités en place, étrangères ou locales, rebelles ou colonialistes. En même temps, Bamba ni ne se révoltait violemment, ni n'acceptait de collaborer avec le pouvoir : il présentait une certaine force d'inertie tranquille aux belligérants, très troublante pour tous, ce qui le faisait accuser par les uns de collaborateur et par les autres de rebelle. Rapidement il rencontra beaucoup de succès, ce qui lui attira des démêlés tant avec l'administration française qu'avec les divers potentats locaux. Comme il le répétait sous de multiples formes, il était animé d'une grande dévotion à Dieu, et « il n'était l'esclave, ni des futilités du bas-monde, ni de l'autorité coloniale dominatrice, ni de celle des chefs païens de la vieille aristocratie locale ». Il refusait l'arbitraire et la corruption à la fois de l'envahisseur et des dirigeants autochtones jaloux ; à l'instar d'un Martin Luther King ou d'un Mahatma Gandhi, il s'interdisait toute parole ou acte de violence ; il souhaitait distinguer le mal et le porteur du mal. De la même manière, il ne voulait guère se soucier des querelles d'écoles religieuses et il promouvait un profond humanisme. Il souhaitait avant tout une réhabilitation humaine et intellectuelle de son peuple, afin qu'il trouve la paix et relève la tête. Pour cela, il était nécessaire d'ancrer la vision religieuse dans l'ici-bas, pour ne pas nier le sens et l'importance du quotidien.

Société, pensée et spiritualité mourides

La structure mouride se fonde sur la relation entre un guide spirituel « cheikh » et son disciple « talibé ». C'est une dépendance à la fois intellectuelle et économique qui est instaurée au travers de cette relation. Ainsi le talibé a des obligations économiques envers son cheikh, mais ce dernier doit lui servir d'intermédiaire dans tout rapport administratif, judiciaire ou autre qui lui est nécessaire, sorte de clientélisme économique et politique doublé d'une dimension initiatique, ce que l'on retrouve au demeurant quelque peu dans d'autres confréries soufies. Ce schéma renvoie aussi à la structure traditionnelle wolof, en particulier l'ancien rapport entre personnes de différentes castes, dont les esclaves qui constituaient une part importante de la société. N'oublions pas que la mise en place du mouridisme survint dans le cadre d'une désagrégation de l'organisation sociale traditionnelle, très structurée, par exemple à travers les distinctions entre noble et prolétaire, homme libre et esclave, phénomène de dissolution dû à la colonisation. En effet les envahisseurs transformèrent à la fois les structures géographiques et politiques, ainsi que la dynamique économique, désormais assujettie aux intérêts commerciaux de la métropole, déstabilisation qui engendra une grande insécurité. Cette structure peut être caractérisée de féodale à cause de la hiérarchie sociale très formalisée, mais aussi à cause du principe important de la redevance, sorte de tribut dont chacun est redevable envers son supérieur. Néanmoins, le changement principal qui correspond à la dimension « moderne » de la réforme mouride, est que la « sujétion » devient volontaire : aucun élément de coercition, physique ou autre, n'entre ici en jeu, contrairement au passé. Son message fut un facteur d'adaptation à la modernité capitaliste introduite par le colonialisme, mais aussi un levier identitaire (religieux, national) et une manière de se soustraire à l'éthique féodale des royaumes wolofs où les travailleurs avaient souvent un statut d'infériorité. Ahmadou Bamba revendiqua même « le partage des tâches », en instituant l'égalité entre les divers types de travaux et en nommant des cheikhs issus de toutes les couches sociales.

Comme dans toute tradition soufie, l'élément sensuel est la conception élevée de la connaissance et de l'amour divin, vision mystique. Autre aspect important : la nécessité d'un cheikh : « Celui qui n'a pas de Cheikh comme guide spirituel, Satan est son cheikh partout où il va. » Une telle conception peut paraître étrange au lecteur occidental, mais cette conception de l'arrachement à soi comme condition de la conscience, comme ouverture à l'universalité ou à la transcendance fait écho à la tradition philosophique occidentale. Ce type d'exercice de soumission spirituelle et existentielle était au demeurant tout à fait courant dans la tradition chrétienne. Ainsi le disciple reçoit son enseignement du cheikh, et il doit s'absorber mentalement et physiquement dans son maître, il se livre entre ses mains « comme un cadavre entre les mains du laveur de morts », état d'anéantissement nécessaire à la grâce divine. C'est ce qui se nomme le *diébalou*, qui reste une sorte de « don et contre-don », comme celui dont parle Marcel Mauss, qui implique une grande capacité de confiance. Néanmoins, il s'agit là d'une modalité

Rubrique rédigée par Khaled Roumo



Clés de lecture

> *Que veut dire « filiation et affiliation » dans le soufisme ?*
> *Qu'est-ce que la foi selon Tierno Bokar ?*
> *Qu'est-ce qu'une formation soufie ?*
> *À travers la vie de Tierno Bokar, quels sont les rapports entre soufisme et colonialisme ?*
> *Comment se fait la rencontre entre le Coran et la tradition africaine ?*
> *Quelle est la position de Tierno Bokar par rapport à la diversité des croyances ?*
> *Qu'est-ce que l'« Amour de Soi » dans le soufisme ?*
> *Comment décloisonner religions et philosophies ?*
> *Quelles passerelles peut-on dresser entre cultures africaine et occidentale ?*
> *Quel est l'effet de l'oppression coloniale sur la culture traditionnelle africaine ?*
> *Comment la recherche du sens se fait-elle à travers la diversité ?*
> *Qu'y a-t-il de commun entre la culture africaine et le soufisme quant à la tradition d'initiation ?*
> *Comment définissez-vous la vocation des conteurs dans la culture africaine ?*
> *Qu'est-ce que le mouvement soufi des mourides et quels sont ses buts ?*
> *Quel est le profil de son fondateur et quel est l'impact de son action sur le tissu social ?*

qui n'est pas en tant que telle appliquée radicalement par tout un chacun, mais un idéal religieux. D'autre part, cela ne signifie pas que le disciple soit aveugle : il doit être capable de discernement. D'ailleurs, Bamba encourage ses adeptes à la connaissance de la vérité scientifique et de ses applications : « Science et action sont deux essences jumelles et celui qui possède la science, mais ne l'applique pas, est un âne bâté… Il n'est aucune différence entre l'homme et les animaux si ce n'est celle qu'établit le savoir… ». Ainsi certains marabouts mourides se consacrent-ils entièrement à la recherche scientifique. Le grand historien africain Cheikh Anta Diop écrivit : « Dans cette communauté, avec le professeur M'Backé Bousso, on s'intéressait déjà aux mathématiques, à la mécanique appliquée, à certains problèmes de thermodynamique (machine à vapeur) et surtout à la mesure exacte du temps… »

Le renoncement total aux choses de ce monde est l'une des bases de la morale mouride. Bamba soutient une foi inébranlable à l'idée du combat intérieur, le « *Grande Jihâd* » de la tradition soufie, celle que doit mener en permanence contre lui-même tout homme digne de ce nom. Le désintéressement en est la règle d'or. « Sois comme le petit âne qui ne mangera pas la charge qu'il porte, car le vrai bonheur consiste dans l'oubli de l'existence. » Mais comme ce désintéressement extrême ne peut être atteint par l'adepte ordinaire, ce dernier doit alors en remplacement pratiquer le travail rédempteur. Bamba comprit bien cette dualité de l'homme, qui ne saurait vivre uniquement dans la contemplation : le travail fait donc partie intégrante de la prière. Le mouride « doit travailler comme s'il ne devait jamais mourir et prier Dieu comme s'il allait mourir demain ». Cette conception du travail sanctifiant, bien qu'ancrée dans la tradition wolof, n'est pas vraiment étrangère à l'islam : on la trouve par exemple chez Ibn Khaldun : « Sans travail, aucun gain n'est obtenu, et il n'y aura aucun résultat utile ». Le travail a une valeur morale. Ainsi l'homme, comme vicaire de Dieu, doit certes adorer Dieu, mais aussi marquer son passage sur terre. Le travail fait partie des actes et épreuves, morales et physiques, qui assurent le salut de l'âme. Et l'on peut dire que le génie de Bamba est d'avoir relié à la tradition mystique un désir plus « moderne » ou séculaire de réussite sociale et d'ambition matérielle. L'œuvre de ce visionnaire reste en Afrique un phénomène tout à fait original, dans la mesure où il a vivifié une culture menacée de disparition et dynamisé une population, tout en proposant un schéma de solidarité et d'élévation sociale de l'individu. Même le travail manuel, jadis réservé aux basses classes, est désormais valorisé, tout en introduisant une dimension de liberté, puisque chacun doit choisir l'occupation qui lui convient, sans se soucier des diverses déterminations de castes ou d'origine familiale.

Certes, le mouridisme fut à l'origine principalement un phénomène rural, mais aujourd'hui, loin s'en faut. Il eut cependant pour fonction importante la modernisation de la vie rurale, par exemple les méthodes modernes de culture : les engrais, la culture attelée ou motorisée, l'importation des voitures ou des moyens modernes de communication. Cela se retrouve aussi dans le développement de l'habitat, construit en dur, dans la décoration intérieure, les rues bien tracées, les puits dans les villages, etc. Avec la crise de l'arachide et l'exode rural, le panorama social du pays et l'organisation du mouvement a changé. Puisqu'il n'était pas possible de reconstruire à l'identique en des quartiers spécifiques urbains le schéma villageois de la proximité d'habitation, se sont alors établies des *dahira*, sorte d'enceintes communautaires, de lieux de rencontre pour les fidèles, pour perpétuer la tradition d'unité et de solidarité. Aujourd'hui, le mouridisme s'est implanté dans les villes, à Dakar surtout ; il est vécu comme un facteur essentiel de stabilité, voire de recomposition d'une société menacée de désagrégation. Cette fois, ce sont les talibés eux-mêmes qui ont développé des réseaux religieux et commerciaux, en utilisant la confrérie et ses relations privilégiées avec le pouvoir politique : un indice de la réussite de la sécularisation amorcée par Ahmadou Bamba, mais aussi, certes, on peut le dire, le résultat des phénomènes de collusion et de clientélisme qui prolifèrent sur fond d'État affaibli.

Désormais, une nouvelle élite, intellectuelle ou économique s'impose au sein du mouvement, parfois contre l'héritage traditionnel, ce qui impose certaines tensions dans le mouvement. Ne serait-ce que parce que le statut des grands hommes d'affaires, leur générosité pour la confrérie, les démarquent nettement de la masse des fidèles : le don du disciple au marabout joue un rôle important, le riche a donc de facto une place spéciale. La performance économique, sociale ou académique se heurte à l'ascèse spirituelle, dynamique qui caractérise aujourd'hui l'expansion de ce mouvement. À l'inverse de la Tidjaniya, l'autre grande confrérie sénégalaise, qui a une implantation multinationale et élitiste, les mourides ont d'abord une dimension populaire et nationale dont les Sénégalais se montrent fiers : « Le mouridisme est le meilleur rempart contre l'intégrisme ». Évidemment, de nombreuses critiques peuvent être faites au mouvement mouride, et de nombreuses critiques ont été faites. Mais ce qui semble intéressant et original dans l'histoire et la réalisation de ce mouvement, en dépit de ses imperfections institutionnelles, est d'examiner la manière dont une culture islamique peut concilier à la fois une tradition spirituelle, un ancrage traditionnel, l'existence d'une nation, la réussite individuelle, ainsi que la modernité scientifique et technique.



Bibliographie

- HAMPÂTE BÂ, Amadou*, Amkoullel, l'enfant Peul*, Paris, Éditions 84, 2000.
- HAMPÂTE BÂ, Amadou*, Contes initiatiques peuls*, Paris, Pocket, 2000.
- HAMPÂTE BÂ, Amadou*, Il n'y a pas de petite querelle* : *Nouveaux contes de la savane*, Paris, Pocket, 2006.
- HAMPÂTE BÂ, Amadou*, Aspects de la civilisation africaine*, Présence africaine, 2000.
- HAMPÂTE BÂ, Amadou*, Vie et enseignement de Tierno Bokar, Le Sage de Bandiagara*, Paris, Seuil, « Points Sagesses », 2004.
- *Islam in Senegal: Mouride, Amadou Bamba*, Books Llc, 2010.
- COPANS, Jean*, Les marabouts de l'arachide : La Confrérie mouride et les paysans du Sénégal*, Paris, l'Harmattan, 2000.
- GUEYE Cheikh, *Touba : La Capitale des Mourides*, Paris, Karthala, 2002.
- CRUISE O'brien Donald, *Le talibé mouride*, article paru dans Cahiers d'études africaines,1969.
- VAN BRUINESSEN, Martin, DAY HOWELL, Julia, *Sufism and the modern in Islam*, I B Tauris & Co Ltd, 2007.
- www.mouride.com : site officiel des Mourides.

 ISBN 978-92-3-204180-7



Aristote (384 322 av. J.C.). Pour célébrer le 2300e anniversaire de la mort du philosophe grec Aristote, l' UNESCO a organisé une table ronde à Paris en 1978 au cours de laquelle elle a présenté une médaille commémorative. Frappée par la Monnaie de Paris, la médaille a été gravée par le français Max Léognany. (France) © UNESCO/Niamh Burke (France)
Les travaux d'Aristote ont nourri la réflexion des érudits du monde arabo-musulman, comme Al Fârâbî et Averroès.

LA CONNAISSANCE DE SOI

COMMENT LES PHILOSOPHES ARABES ONT INTÉGRÉ L'ORACLE DE DELPHES : « CONNAIS TOI TOI-MÊME » ? EN DÉVELOPPANT UNE THÉORIE DE L'INTELLECT COMME UNE PUISSANCE DE PENSER QUI TRANSCENDE LA PARTICULARITÉ DES INDIVIDUS, ILS ONT MIS L'HOMME À HAUTEUR DE LA PENSÉE QUI SE PENSE ELLE-MÊME, C'EST-À-DIRE, DE LA PENSÉE DIVINE. EN EFFET, L'HOMME, À DE RARES INSTANTS, DANS L'EFFORT MAXIMAL DE SA PENSÉE, A ACCÈS À LA JOUISSANCE SUPRÊME, CELLE D'UNE PENSÉE QUI SE PENSE ELLE-MÊME, UNE PENSÉE CARACTÉRISTIQUE DE LA DIVINITÉ. SE CONNAÎTRE, PAR CONSÉQUENT, C'EST CONNAÎTRE LA PART EN SOI QUI REND L'HOMME SEMBLABLE À DIEU. AINSI, CE N'EST PAS LA PENSÉE QUI VIENT SE RÉFUGIER EN L'HOMME ; C'EST PLUTÔT L'HOMME QUI, À HAUTEUR DE SON EFFORT, ENTRE DANS L'ÉLÉMENT DE LA PENSÉE.

LES FORMES DE L'INTELLECTION

Aristote dans le *De Anima* (De l'âme) s'intéresse bien plus à l'acte de penser qu'à la nature de l'intellect ou des intellects. Le terme d'intellect agent a été introduit par les commentateurs comme Théophraste et Alexandre d'Aphrodise (IIe siècle après J.-C.), mais ne se trouve pas chez Aristote lui-même. Les commentateurs d'Aristote étaient plus intéressés par l'essence et la nature de l'intellect que par sa fonction. Averroès prend ses distances à l'égard d'Alexandre d'Aphrodise et d'Ibn Bajja (Avempace), et rejoint Thémistius pour une large part. Thémistius, ce plotinien du IVe siècle après J.-C.) l'aide à reconnaître que l'intellect humain, quand il intellige l'intellect agent, est cet intellect acquis qui a atteint sa perfection ultime, devenant semblable à Dieu.

Dans son *Commentaire sur le De Anima*, Averroès cherche à sauvegarder à la fois l'individuation de notre acte de penser ainsi que son objectivité ; il reprend d'Alexandre d'Aphrodise l'idée que l'intellect matériel est une disposition qui a affaire moins aux formes de l'imagination qu'aux intentions (*al ma'ânî*) de ces formes, l'intellect matériel n'est ainsi pas affecté par les représentations particulières de l'imagination, mais cet intellect ne se réduit pas à n'être qu'une pure disposition, car il est en réelle contiguïté avec l'intellect agent, il est la première étape d'un processus qui atteint sa perfection dans l'intellect agent. N'étant que réception, l'intellect potentiel ou matériel ne suffit pas, il faut que quelque chose mette en activité ce qui est reçu : c'est par l'intellect agent que nous avons accès à des pensées universelles. Il y a donc une

nature dynamique de l'intellect potentiel en liaison à la fois avec l'imagination et l'intellect agent.

Arrêtons-nous au lien entre l'imagination et l'intellect en analysant la notion de *fikr* (pensée) chez Averroès dans le *Grand Commentaire sur le De Anima* : il s'agit du pouvoir imaginatif rationnel qui est en connexion avec l'intellect. Chez l'homme, ce pouvoir de saisir les intentions à partir de la perception des sens externes, est une forme de sens interne différent des deux autres sens internes que sont l'imagination et la mémoire. Le pouvoir cogitatif, le *fikr*, qu'on peut appeler aussi intellect passible, est une forme de raison que ne possèdent que les êtres humains. Le *fikr* contribue au développement d'une âme rationnelle sans être à strictement parler un pouvoir intellectuel.

QUESTIONS AUTOUR DE L'INTELLECT : L'HOMME PENSE-T-IL ?

Partons de l'une des thèses condamnées en 1277, celle de l'unité de l'intellect. Averroès la défend dans le commentaire moyen sur le *De Anima* avec une méthode philosophique qu'Al Fârâbî avait explicitée : « la philosophie tourne autour des questions « en tant que » et « sous un certain rapport ». Ainsi a t-on dit que si ces questions disparaissaient, « les sciences et la philosophie deviendraient vaines »[1]. Voyons comment cette méthode intervient chez Averroès à propos de l'unité de l'intellect : « l'intellect est sous un rapport une disposition dépouillée des formes hylétiques, comme le dit Alexandre, et sous un autre rapport, une substance séparée revêtue de cette disposition », et un peu plus loin dans le même texte : « en tant que l'intellect fait les intelligibles, on l'appelle actif, et en tant qu'il les reçoit, on l'appelle passif, mais ce n'est qu'une seule et même chose ». Voici donc la thèse de l'unité de l'intellect : l'intellect pense, et l'homme à hauteur de son effort se joint ou non à la pensée. Ce n'est pas l'homme qui est source de la pensée, mais c'est la pensée qui l'investit à hauteur de son effort. Cette thèse condamnée sous la forme « l'homme ne pense pas » a été combattue par saint Thomas selon lequel l'intellect est une des puissances de l'âme humaine : « L'intellect possible n'est pas unique pour tous les hommes »[2] et « l'intellect agent n'est pas une substance séparée, mais quelque chose de l'âme »[3]. Pour l'un (Averroès) l'intellect opère en l'homme, pour l'autre (Thomas), l'homme est principalement intellect. Comment Thomas peut-il alors faire son sort à l'expression de « séparé » qu'Aristote emploie ? La réponse est donnée dans son *Commentaire du traité de l'âme* : « l'intellect est dit en effet « séparé » parce qu'il ne possède pas d'organe comme le sens »[4], mais cela ne signifie pas qu'il est extrinsèque à l'âme dans laquelle il ne ferait qu'opérer : « l'âme humaine, en raison de sa noblesse, dépasse la capacité de la matière corporelle, et ne peut être totalement contenue par cette dernière ; par conséquent, elle garde une action à laquelle la matière corporelle ne prend pas part, et pour cette raison sa puissance à cette action ne possède pas d'organe corporel, et de cette manière l'intellect est séparé »[5]. Ainsi, l'âme a bien une action en propre, celle-ci ne lui vient pas d'ailleurs. Mais parce qu'elle a cette action en propre, elle est aussi limitée et ne peut atteindre la vision de Dieu. Pour Averroès en revanche, l'âme n'ayant pas cette limite, parce qu'elle n'a pas et n'est pas en propre l'intellect, il n'y a aucun obstacle en droit à partager avec Dieu, même si à de rares moments[6], une pensée divine qui se révèle être la béatitude suprême. Si saint Thomas est loin d'une telle conception, Albert le Grand[7] n'hésite pas à exposer (à adopter un moment ?) bien avant la condamnation de 1277, le péripatétisme arabe (Al Fârâbî, Avempace, Averroès) selon lequel l'homme, en se joignant à l'intellect séparé, selon un mode de vie philosophique qu'Ibn Bajja (Avempace) avait décrit dans son livre intitulé le *Régime du solitaire*, éprouve un bonheur suprême.

LE PLAISIR DE PENSER OU LA PENSÉE, MIROIR D'ELLE-MÊME

À lire Averroès, on ne peut manquer de remarquer une volonté constante de restituer un Aristote contre la tradition avicennienne qui l'avait trop platonisé, voire islamisé. Mais dès le XV[e] siècle, beaucoup ont souligné la supercherie d'un tel projet : Averroès serait resté selon eux plus platonicien qu'il ne le dit. En particulier dans sa théorie de l'âme, la dette à l'égard du néo-platonisme serait plus grande : il est vrai qu'Averroès cite souvent Themistius (IV[e] siècle) et que de nombreuses études[9] ont pu montrer que celui-ci était moins péripatéticien que néoplatonicien, plus proche de Plotin que d'Alexandre d'Aphrodise. Mais Averroès cite aussi Alexandre d'Aphrodise et essaie par une double critique et d'Alexandre et de Themistius, de se frayer une voie vers Aristote.

Soit le *Grand commentaire* du livre *lâm-lambda* de la *Métaphysique* d'Aristote, à partir de 1072b16 et suivantes, par Averroès. L'enjeu de ce passage pour Aristote fut d'établir que le plus grand plaisir vient de la plus haute forme de pensée : la pensée qui se pense elle-même. Pour Averroès, le parcours de cette thèse se fait en plusieurs étapes :

Première étape - Il s'agit de déterminer les causes du plaisir, quel que soit celui-ci. Cette détermination se fait par référence à des comportements habituels en tant qu'ils sont en acte : être éveillé, sentir, penser. Aristote parlant du premier principe dit qu'il « jouit éternellement » d'une vie supérieure, « ce qui pour nous est impossible (...). Et voilà comment aussi

pour l'homme, veiller, sentir, penser, c'est le comble du bonheur »[10], ces trois plaisirs ne sont considérés tels que parce qu'ils sont en acte, mais il ne suffit pas que quelque chose soit en acte pour que ce soit un plaisir ; il faut une autre raison. Averroès pense la trouver en ramenant ces trois comportements à une caractéristique commune : la perception. Dans les trois cas il y a perception, appréhension de quelque chose : « c'est comme si (Aristote) disait : on n'éprouve un plaisir que parce qu'on perçoit. Et la preuve que la perception est cause du plaisir, c'est que la veille, la sensation et la pensée, en nous sont un plaisir »[11]. Averroès introduit ici la perception (*Idrâq*) entendue au sens large de saisie, appréhension, et donne ainsi une raison plus explicite au fait de caractériser l'état de veille, de sensation et de pensée comme des plaisirs.

Seconde étape - Après avoir déterminé la cause du plaisir, il s'agit d'en donner la modalité. Pour ce faire, Aristote évoque le souvenir et l'espoir qui sont des formes de plaisir. Dans ces deux cas, alors même que nous avons rapport à des choses qui n'existent pas en acte puisque la chose remémorée n'est pas en acte, comme ne l'est pas non plus la chose espérée, le plaisir est dû au fait que nous faisons comme si nous les percevions en acte, on opère une actualisation en pensée de ce qui est souhaité ou rappelé en souvenir. D'où il résulte que le plaisir ne consiste que dans les choses en acte ; que celles-ci soient en acte, ou présumées en acte, si bien que « le désir qui est antérieur à la perception s'apparente bien plus à une souffrance qu'à un plaisir »[12] nous dit Averroès. C'est la perception en acte qui est cause de ce qu'il y a de plaisant dans le souvenir et dans l'espoir, « la perception agréable (*al idrâq al ladid*) est donc en acte, non en puissance »[13].

Troisième étape - Une fois la cause (la perception) et la modalité (en acte) du plaisir sont fixées, reste à établir l'intensité du plaisir. Alors que du texte d'Aristote disparaît le mot de plaisir ainsi que son lexique, dans celui d'Averroès, c'est du plaisir qu'il s'agit encore : « le plaisir le plus grand se rapporte à ce qui est le plus en pensée » dit-il ; or ce qui est le plus en pensée c'est ce qui pense par soi, non par un autre ; une telle pensée, Aristote l'avait dit, est-ce qu'il y a « de meilleur ». La mesure du plaisir est donc donnée par la part autonome d'une pensée qui se pense elle-même, elle fonde en même temps un critère du meilleur : « l'intelligence qui est par soi s'adresse à ce qui est par soi le meilleur ».

Quatrième étape - Là encore, le vocabulaire propre au plaisir n'apparaît pas dans le texte d'Aristote, le texte dit simplement : « l'intelligence arrive à se penser elle-même, en se saisissant intimement de l'intelligible »[14]. Cette étape consiste donc à identifier ce qui pense soi-même : c'est l'intellect ; car en pensant les intelligibles c'est lui-même qu'il pense, du fait que lui-même ne consiste qu'en un intelligible qui pense. Averroès commente ce passage en identifiant non seulement la pensée véritable à l'intellect, mais en caractérisant aussi le plaisir véritable : « ce qui pense soi-même est ce qui tire un plaisir de soi, ce qui est le plaisir véritable, et ce qui possède cette propriété c'est l'intellect, car quand il acquiert l'intelligible et le pense, il se pense soi-même parce qu'il n'est lui-même rien d'autre que l'intelligible qui pense. L'intellect, par conséquent, c'est ce qui tire son plaisir de soi-même »[15]. Ce passage infléchit le texte d'Aristote du côté de l'acquisition des intelligibles, problématique qui se retrouve chez les commentateurs arabes et qui leur a permis de penser la présence de l'intellect divin en l'homme. Mais ici le passage d'Aristote s'y prête par la mention de la distinction entre la puissance de l'acte et celle du « devenir » intelligible de l'intellect. Averroès analyse ici le processus par lequel l'intellect se saisit lui-même et rappelle les distinctions aristotéliciennes entre intellect en puissance et intellect en acte telles que nous les donne le *Traité de l'âme (430a)* : « Il semble qu'Aristote veuille ainsi marquer la différence entre la puissance propre à l'intellect qui tantôt existe en puissance, tantôt en acte, et l'intellect qui existe toujours en acte, à savoir celui qui n'est pas dans la matière. C'est pourquoi l'intellect, en nous, ne se comprend lui-même qu'à un moment donné et non toujours ». « L'intellect en nous » (*al 'aql minna*) diffère de l'intellect toujours en acte par le fait qu'il ne pense pas tout le temps.





Ali Benmakhlouf est professeur des universités. Il enseigne la philosophie à l'université de Nice. Il est membre du Comité consultatif national d'éthique (France) et président du Comité consultatif de déontologie et d'éthique de l'Institut de recherche pour le développement (IRD). Membre de l'Institut international de philosophie et de la Société française de philosophie, il a rédigé de nombreux ouvrages en histoire et philosophie de la logique. Traducteur et spécialiste d'Averroès (Ibn Roshd), il a consacré des ouvrages et des articles à la philosophie médiévale arabe. Il dirige une collection « Philosophies » aux Presses universitaires de France et une collection « Débats philosophiques » aux éditions Le Fennec à Casablanca (Maroc). Ses ouvrages principaux : *Bertrand Russell* (Belles lettres, 2004), *Gottlob Frege, logicien philosophe* (Puf, 1997), *Bertrand Russell, l'atomisme logique* (PUF, 1996), *Montaigne* (Belles lettres, 2008), *Averroès* (Belles lettres, 2000), *Al Fârabi, philosophie à Bagdad au Xe siècle* (Seuil, 2007).

LE VÉRITABLE PLAISIR : PLAISIR DE L'INTELLECT

À partir de ces étapes de raisonnement sur la pensée qui se pense elle-même, on peut dire que le plaisir véritable est celui de l'intellect.

Un intellect qui pense les intelligibles ne fait pas toujours un avec les intelligibles : il faut que ce soit un intellect en acte ; or notre intellect est tantôt en puissance, tantôt en acte. Le plaisir véritable ne concerne donc que les moments où l'intellect est en acte.

Cet intellect en acte fait un avec les intelligibles. C'est la conception, ou intellection qui les identifie, c'est par elle que l'intellect « devient » intelligible. C'est donc un élément dynamique : le fait de concevoir, qui permet cette identification ; identification entre le « réceptacle et ce qui est reçu » ajoute Averroès. Le commentateur souligne l'importance des « modes d'être » (*al ahwâl al mawjouda fi al aql*) ou « dispositions » de l'intellect. Seuls ces modes d'être fournissent la différence entre intellect et intelligible : « en tant que l'intellect pense l'intelligible, on dit qu'il est pensant et en tant qu'il se pense lui-même, on dit que le pensant est l'intellect même contrairement à ce qui pense par autrui ; et comme ce qui conçoit est précisément ce qui est conçu, on dit que l'intellect est l'intelligible ».

Le meilleur, nous l'avons vu, est ce qui se pense soi-même ; or ce qui se pense soi-même c'est un intellect qui est toujours en acte, cet intellect toujours en acte a pour nom « intellect divin » ; cet intellect divin n'est pas comme le nôtre, tantôt en puissance, tantôt en acte ; il est toujours en acte, il est donc meilleur que le nôtre. Mais nous ne sommes pas en reste ; « la contemplation est ce qu'il y a dans l'intelligence de plus agréable (*hediston*) et de plus excellent (*ariston*) » avait dit Aristote, et Averroès ramenant la contemplation (*al-ra'y*[16]) à une conception par intellect (*at tassawur bil aql*), note que c'est ce qu'il y a en nous de meilleur, « meilleur que toutes les choses qui existent en nous ». Le meilleur n'est pas ici considéré simplement par rapport à ce qui relève de l'intelligence, mais la comparaison est élargie au domaine de tout ce qui existe pour nous. On peut voir dans cet accent existentiel le choix des formes de vie qu'implique une telle conclusion sur le plaisir véritable.

Nous avons une idée du plaisir lié à l'intellect divin grâce à la proportion que réalise entre Dieu et nous l'intellect au moment où celui-ci se dépouille en nous de toute puissance. Dans ces moments-là, les plaisirs sont « égaux » nous dit Averroès. La différence n'est pas une différence relative à la nature du plaisir, mais une différence relative à sa modalité temporelle, le plaisir de Dieu se percevant lui-même et le plaisir qui nous revient quand, en nous, l'intellect saisit sa propre essence, sont les mêmes. Il y a non seulement une identité de plaisir entre les différents intellects des hommes quand ces intellects sont en acte, mais également une identité de tous les intellects en acte avec l'intellect divin. Alors qu'Aristote, dans ce passage, ne se risquait ici qu'à donner la modalité temporelle, indiquant que « le Dieu jouit éternellement de ce suprême bonheur que nous, nous ne goûtons qu'un moment », Averroès va jusqu'à tracer une stricte égalité entre les saisies intellectuelles de Dieu et de l'homme, égalité qui est condition véritable d'un partage de temporalité entre les hommes et Dieu : « c'est pourquoi nous considérons que, si le plaisir que Dieu connaît à saisir sa propre essence est égal au plaisir que nous trouvons nous-mêmes au moment où notre intellect saisit sa propre essence, c'est-à-dire au moment où il se dépouille de sa puissance, ce qui existe pour nous un certain temps existe pour Dieu éternellement ».

QUE RESTE-T-IL DE NOS PENSÉES APRÈS LA MORT ?

Ce sont de tels passages qui ont été considérés par saint Thomas et la tradition latine comme impies. Averroès semble ici ne plus laisser de place à l'individuation des âmes et par voie de conséquence à leur récompense et peine ; dans *Contre Averroès,* saint Thomas écrit : « Ôtez aux hommes toute diversité d'intellect, et il s'ensuivra qu'après la mort rien ne restera des âmes humaines que l'unique substance d'un seul intellect ; vous supprimerez ainsi la répartition des récompenses et des peines et jusqu'à la différence qui les distingue »[17]. Le problème ici est celui d'une immortalité individuelle qui serait menacée par Averroès. L'unité du plaisir de penser mettrait en péril, selon saint Thomas, l'immortalité de l'âme.

Les conséquences d'une conception unitaire du plaisir intellectuel sur l'immortalité de l'âme sont donc claires : pas d'immortalité des pensées imagées qui nous individualisent, seul subsiste ce qui est pleinement transcendant par rapport aux individus : l'intellect divin avec lequel nous coïncidons à de rares moments. Pour ce qui est de l'immortalité, il est sûr que comme le souligne Salomon Munk, dans sa présentation d'Averroès, « l'homme ne gagne rien individuellement qui aille au-delà des limites de son existence terrestre, et la permanence de l'âme individuelle est une chimère »[18].

Propositions pédagogiques : vivre et penser l'interculturalité

Comprendre le texte

- *Pour Averroès, comment l'intellect humain peut-il atteindre sa perfection ultime ?*
- *Pourquoi la philosophie tourne-t-elle autour des questions « en tant que » et « sous un certain rapport » ?*
- *Quelle est la différence entre Averroès et saint Thomas sur le problème de l'intellect ?*
- *Que signifie « la pensée qui se pense elle-même » ?*
- *Quelle est la cause du plaisir pour l'intellect humain, selon Averroès ?*
- *Pourquoi « penser par soi » produirait-il plus de plaisir ?*
- *Pourquoi l'intellect ne se comprend pas toujours lui-même, selon Averroès ?*
- *En quoi l'homme peut-il être divin ?*
- *Pourquoi Thomas critique-t-il Averroès ?*
- *En quoi vivre et savoir sont-ils de même nature ?*

Dialoguer avec le texte

- *Le concept de « perfection ultime de l'esprit humain » a-t-il du sens ?*
- *Qui a raison entre Averroès et saint Thomas sur la question de l'intellect ?*
- *Le plus grand plaisir de l'homme est-il celui de l'intellect ?*
- *L'acte suprême de l'intellect consiste-t-il à se penser soi-même ?*
- *Notre intellect a-t-il une essence ?*
- *Notre être peut-il se dissoudre dans l'unité du tout ?*
- *Peut-on établir une équivalence entre vivre et savoir ?*

Modalité pédagogique suggérée : évaluer les réponses
Une question est choisie.
Chacun répond individuellement par écrit à la question donnée.
Une réponse est choisie puis inscrite au tableau.
Le groupe discute et détermine à la majorité si la réponse est acceptable.
L'animateur demande si quelqu'un a une réponse différente.
Il écrit la réponse au tableau et le groupe examine à la fois si la réponse est acceptable et si la différence de réponse est substantielle, pour ne pas répéter.
Si la seconde réponse est acceptée, le groupe analyse la différence entre les deux.
L'animateur demande si quelqu'un a une troisième réponse, puis le processus recommence.
Une fois les trois réponses acceptées et analysées, le groupe analyse les enjeux de ces réponses multiples.
Si cela est possible, recommencer avec d'autres questions.
Analyse du travail et de l'exercice avec l'ensemble du groupe.

Rubrique rédigée par Oscar Brenifier

Exercices pédagogiques

Exercice de visualisation

- *Discuter sur les différentes explications de la notion de l'intellect vue par Averroès et par saint Thomas d'Aquin*
- *Expliquer qu'on va tenter de vivre une expérience basée sur les quatre étapes expliquées dans la fiche*
- *Première étape : déterminer les causes du plaisir. Demander aux participants de fermer les yeux, de se décontracter et de visualiser une situation vécue qui a été un moment de fort plaisir. Ensuite demander aux participants d'ouvrir les yeux et de noter sur un papier les causes du plaisir, selon eux.*
- *Deuxième étape : analyse du plaisir. Diviser en binômes. Chacun explique à son partenaire la situation et la cause du plaisir évoqué,ensuite l'autre partenaire fait la même chose. Les binômes discutent sur les perceptions et les actes et posent des questions afin de clarifier.*
- *Troisième étape : penser par soi, non par un autre. Discussion toujours en binômes : qu'est-ce qui a changé ma perception de la situation due au questionnement de l'autre ? qu'y a-t-il de particulier dans ma manière de raisonner par rapport à l'autre ?*
- *Quatrième étape : comprendre soi-même. Demander aux binômes de discuter sur ce que chacun a découvert sur lui-même.*
- *Discussion en grande groupe : demander s'il y a des volontaires qui souhaitent faire un résumé de leurs discussions en binôme.*
- *Engager une discussion sur les aspects évoqués dans la fiche à propos de l'intellect transcendantal et de l'immortalité.*
- *Discussion en groupe sur ce processus de raisonnement et les conséquences pour le monde arabo-musulman.*
- *Demander aux participants de lire également la fiche « Sohrawardi et Ibn Arabî : lumières d'Orient »*
- *Engager une discussion sur les aspects d'intelligence, connaissance de soi, rapport avec Dieu, et visions mystiques et métaphysiques selon Sohrawardi et Ibn Arabi.*

Rubrique rédigée par Jonathan Levy

ATTRIBUTS DIVINS ET ERREUR DES THÉOLOGIENS

Dans son commentaire cité en supra, Averroès évoque Alexandre d'Aphrodise (fin du II[e] siècle, un des premiers commentateurs d'Aristote) : « Alexandre dit qu'il ne faut pas entendre par le plaisir dont il est ici question le plaisir qui découle de la passion, car à cette faculté qui découle de la passion s'oppose le déplaisir, tandis que le plaisir qui est dans l'intellect même n'est pas une passion et n'a pas d'opposé, puisque cette perception ne s'oppose pas à une ignorance », cette référence à Alexandre a ici deux fonctions :

1) elle vient prévenir toute forme d'anthropocentrisme : le plaisir dont il s'agit est moins le plaisir de l'homme que celui de l'intellect ; c'est un plaisir qui n'a pas de contraire, car la perception qui en est la cause n'est ni une perception qui admet un opposé ni une perception qui est par moments en puissance. En se référant à Alexandre et non à Themistius (il arrive à Averroès de faire jouer une référence contre l'autre selon les types d'argumentation), Averroès nous rappelle que pour lui, comme pour Alexandre, l'intellect agent du *De Anima* et l'intelligence du premier moteur du livre lambda de *La métaphysique* ne font qu'un.

2) elle assure une fonction didactique de reconstitution plus aisée de l'argumentation. Elle met en effet l'accent sur la perception, or c'est la perception qui permet de comprendre la raison pour laquelle Aristote dit que « Dieu est vivant » ; la perception est le moyen terme qui permet de construire le raisonnement syllogistique ; la démonstration justifiant une telle qualification de Dieu vivant se fait selon deux syllogismes ; le premier relie perception et vie, le second relie acte de l'intellect et intellect en acte. Le premier syllogisme est de la première figure, il se présente ainsi :

L'acte de l'intellect est perception
Ce qui perçoit vit
L'acte de l'intellect est vie.

Prenons maintenant la conclusion de notre syllogisme et appliquons-lui ce que nous savons de l'acte de l'intellect : le fait de penser, l'acte de l'intellect est quelque chose de vivant ; comme celui qui pense par soi est meilleur que celui qui ne pense pas par soi, à lui revient la vie la meilleure ; donc l'intellect en acte (Dieu) a la plus haute forme de vie. Le syllogisme est cette fois de la troisième figure, il est valide sous condition du critère du meilleur :

L'acte de l'intellect est vivant
L'acte de l'intellect est l'intellect en acte
(selon le principe du meilleur)
L'intellect en acte (Dieu) est vivant.

D'où les attributs traditionnels de Dieu comme vivant et savant.

Évoquant les chrétiens, Averroès parle de la Trinité et indique la contradiction qui consiste à penser trois en un : « par conséquent les chrétiens se sont trompés en affirmant l'unité dans la substance, et ce n'est pas se soustraire à l'erreur que de prétendre comme ils le font, qu'en Dieu la trinité se résout à l'unité ». Ce problème qu'il évoque est fort connu de ses lecteurs et tout laisse croire que lui-même fut familiarisé avec la littérature des pères de l'Église ; dans la partie consacrée à *la crue de l'aristotélisme* dans le *Système du monde, P. Duhem* cite saint Basile contemporain de Thémistius qu'Averroès a lu ; saint Basile voulait fixer le sens des termes *ousia* (essence) et *upostasis* (hypostase), il considère que l'*ousia* renvoie à la *koiné phusis* (nature commune) tandis que l'*hupostasis* renvoie à tel individu déterminé. L'enjeu est de savoir si le Fils, le Christ, est d'une autre *ousia* que le Père.

Averroès renvoie dos à dos les chrétiens et les musulmans : dans les deux cas, il y a selon lui une méprise sur la nature de Dieu. Quand les chrétiens disent un seul Dieu en trois hypostases (une seule *ousia* en trois *hupostaseis*), Averroès considère qu'ils multiplient l'*ousia* (*al jawhar*) de Dieu et menacent ainsi son unité. Si l'*ousia* est multiple, le composé de cette *ousia* est une unité qui vient s'ajouter au composé, autrement dit elle ne peut se résoudre en unité simple. C'est la même erreur qui se retrouve chez les acharites (théologiens orthodoxes du nom du fondateur de cette école théologique du X[e] siècle) nous dit Averroès parce qu'ils ont mêlé les attributs de Dieu à son essence et ont ainsi porté atteinte à l'unité simple de Dieu, si bien que dire « Dieu est vivant » introduit une dualité.

« Les deux principes (celui des théologiens chrétiens et celui des théologiens musulmans) supposent la composition » ajoute Averroès, or « tout composé est produit, à moins qu'ils prétendent qu'il existe des choses qui sont composées par elles-mêmes. Mais s'il existait de telles choses, elles passeraient d'elles-mêmes de la puissance à l'acte et se mouvraient elles-mêmes sans moteur ». Ainsi, on en arrive à la négation d'un moteur premier de l'Univers, en un mot à la négation de Dieu. Comment éviter donc dans les propositions « Dieu possède la vie », « Dieu est vivant » toute forme de composition ? Dans ces propositions il s'agit d'une même réalité simple ; seule la décomposition en sujet et prédicat nous fait croire qu'il y a là une composition. Le qualifié (Dieu) et le qualificatif (vie) ne sont distingués que pour les besoins de l'analyse. La décomposition analytique ne correspond à aucune décomposition dans la chose analysée.

Dire de Dieu qu'il est vivant éternel n'introduit aucune différence dans son concept. Dès lors que l'existence d'une réalité éternelle a été établie (moteur de l'univers), sa description comme vivant éternel n'introduit aucune composition.

Rubrique rédigée par Jacques Nicolaus

Autres époques, Autres lieux

Pour Montaigne, la souffrance est nécessaire au plaisir

Dans le chapitre XV de ses Essais, Montaigne développe une idée qui se rapproche de ce qu'écrivait Averroès : « Le désir qui est antérieur à la perception s'apparente bien plus à une souffrance qu'à un plaisir ». Montaigne utilise ici plutôt le terme difficultés ou périls à la place de souffrance. C'est la perspective du plaisir qui nous pousse à les affronter avec le risque de souffrir. Il repousse l'idée que la perspective de la souffrance vienne nous gâcher la vie. Au contraire, cette idée est l'aiguillon nécessaire au plaisir et à la vie :

Il n'y a pas d'argument qui n'ait son contraire, dit le parti le plus sage des philosophes[1]. Je ruminais naguère le beau mot qu'un (auteur) ancien allègue comme raison de mépriser la vie « Nul bien ne peut nous apporter du plaisir si ce n'est celui à la perte duquel nous sommes préparés[2].» « in aequo est dolor amissae rei, et timor amittendae[3]» ; (Le chagrin est égal d'avoir perdu une chose et de craindre qu'on puisse la perdre ;) il voulait établir par là que la jouissance de la vie ne peut pas vraiment nous être agréable si nous sommes dans la crainte de la perdre. On pourrait toutefois dire, au contraire, que nous serrons ce bien dans nos bras d'autant plus étroitement et avec d'autant plus d'affection que nous voyons qu'il est moins sûr et que nous craignons qu'il ne nous soit enlevé. Car nous sentons avec évidence que, comme le feu est attisé par l'assistance du froid. Notre volonté aussi est aiguisée par l'opposition […]
Et qu'il n'y a rien qui ne soit si naturellement contraire à notre goût que la satiété qui vient de la facilité, ni rien qui ne l'aiguise autant que la rareté et la difficulté. « Omnium rerum voluptas ipso qui debet fugare periculo crescit [4] » (En toutes choses le plaisir croît en raison du péril qui devrait nous en éloigner.).

Montaigne, Les Essais, en français moderne
Chapitre XV – Que notre désir est accru par la difficulté –
Gallimard, 2009, p. 747

Montaigne développe également cette vision dans le domaine social. Il est des maux indispensables pour les individus comme pour la société afin d'éviter l'amollissement des âmes et des institutions. Il voit dans les troubles de son époque (elle n'en manquait pas !) une façon de dégager des individus d'élite enfantés par les tempêtes. Les événements provoquent chez eux une remise en cause salutaire. Pour lui enfin, il est peut-être illusoire de croire qu'un excès de règles puisse apporter la sécurité, la liberté d'agir permet souvent de faire les meilleurs choix :

C'est un acte de la Providence divine de permettre que sa sainte Église soit agitée, comme nous la voyons, par tant de troubles et d'orages, afin d'éveiller par ce contraste les âmes pieuses et les faire revenir de l'oisiveté et du sommeil où les avait plongées une aussi longue tranquillité. Si nous mettons en balance la perte que nous avons faite par le nombre de ceux qui se sont dévoyés et le gain qui nous vient de ce que nous nous sommes remis en haleine, de ce que nous avons ressuscité notre zèle à l'occasion de ce combat, je ne sais si l'utilité ne surmonte pas le dommage.
Nous avons pensé attacher plus solidement le nœud de nos mariages parce que nous avons supprimé tout moyen de les dissoudre ; mais le nœud de la volonté et de l'affection s'est défait et relâché autant que celui de la contrainte s'est resserré. Et, au contraire, ce qui maintint, à Rome, les mariages si longtemps en honneur et en sécurité, ce fut la liberté de les rompre si l'on voulait. (Les Romains) aimaient mieux leurs femmes parce qu'ils pouvaient les perdre ; et, en pleine liberté de divorce, il se passa cinq cents ans et plus avant que quelqu'un s'en servît. «Quod licet ingratum est ; quod non licet, acrius urit».[5]
(Ce qui est permis n'a pas de charme ; ce qui est interdit excite nos désirs.)

Montaigne, Les Essais, en français moderne
Chapitre XV – Que notre désir est accru par la difficulté –
Gallimard, 2009, p. 747

[1] Sentence de Sextus Empiricus.
[2] Sénèque, *Lettre à Lucilius IV.*
[3] Sénèque, *Lettre à Lucilius LXXXVIII.*
[4] Sénèque, *De Beneficiis, VII, 9.*
[5] Ovide, Amours, II,19, v.3.

Rubrique rédigée par Khaled Roumo



Clés de lecture

> *Que rapport y a-t-il, selon Averroès, entre l'intellect matériel et l'intellect agent ?*

> *Que couvre la notion de fikr (pouvoir cogitif) ?*

> *S'agissant du divin et de l'humain, quels sont les points de désaccord entre saint Thomas et Averroès ?*

> *Que pensez-vous de cette affirmation faite par Averroès : « Ce n'est pas l'homme qui est source de la pensée, mais la pensée l'investit à hauteur de son effort » ?*

> *Comment Averroès imagine la présence de l'intellect divin en l'homme ?*

> *En quoi la méditation peut-elle être une voie reliant intellect humain et divin ?*

> *Pour Averroès, il y a une identité de plaisir entre les différents intellects humains en acte et une identité de ces derniers avec l'intellect divin : en quoi cette pensée rejoint-elle notre perception de l'universel ?*

> *Comment Averroès conçoit-il l'immortalité dans son rapport à l'individuation ?*

> *En quoi Averroès conteste-t-il les idées des théologiens chrétiens et musulmans sur l'unicité de Dieu ?*

1 **Al Fârâbî,** *L'harmonie entre les opinions de Platon et d'Aristote*, **IFEAD, Damas, 1999, p. 78.**

2 **Thomas d'Aquin,** *Somme contre les Gentils II*, **La Création, Traduction, présentation et notes par C. Michon, Paris, GF Flammarion, 1999, vol. II §73.**

3 **Idem, II, 76.**

4 **Thomas d'Aquin,** *Commentaire du traité de l'âme d'Aristote*, **trad.franç. Vrin, 1999, p. 340.**

5 **Idem.**

6 **C'est le commentaire qu'il donne au passage d'Aristote dans la Métaphysique, 1072a26 et suivantes.**

7 **Voir à ce sujet le commentaire d'Alain de Libera sur le** *De intellectu* **d'Albert Le Grand :** *Raison et foi*, **Paris, Seuil, 2003, p. 63 et suivantes.**

8 **Pierre Duhem,** *Le système du monde, la crue de l'aristotélisme*, **ch.3, VI, Paris, Hermann, 1988, cite les propos d'un italien George Valla : « On vit émerger de la fange un barbare un goinfre absolu ment stupide, cet Averroès au cerveau puant, prenant plaisir aux discussions captieuses, à l'aide de sophistiques chicanes, il est parvenu à présenter un Aristote à ce point platonicien que l'on ne connaît aucun philosophe qui le soit autant », p. 561.**

9 **Omer Balleriaux,** *Themistius et l'exégèse de la noétique aristotélicienne*, **tome VII, n°2 Revue de philosophie ancienne, 1989, pp. 199-235 : « C'est donc vers Plotin, et non plus vers Alexandre d'Aphrodise, que nous devrons nous tourner désormais pour tenter d'entrevoir les sources de Themistius » ou encore « Ce n'est pas un intellect actif individuel, particulier qui est, pour Themistius l'élément constitutif formel du moi, c'est l'intellect agent unique, dans la perspective toute plotinienne de ce que J. Trouillard appelait une** *transcendance intérieure*, **respectivement p. 212 et p. 227.**

10 *Métaphysique*, **1072b16-18. trad. franç. Jules Barthélemy Saint-Hilaire, Classiques, agora, p. 415. Ce qui est rendu ici par le traducteur comme « bonheur » est en fait « plaisir ».**

11 **Averroès,** *Commentaire de la métaphysique*, *livre lâm*, **p. 1616, troisième volume, éd.de M. Bouygues, troisième édition, 1990.**

12 **Ibid.**

13 **Ibid.**

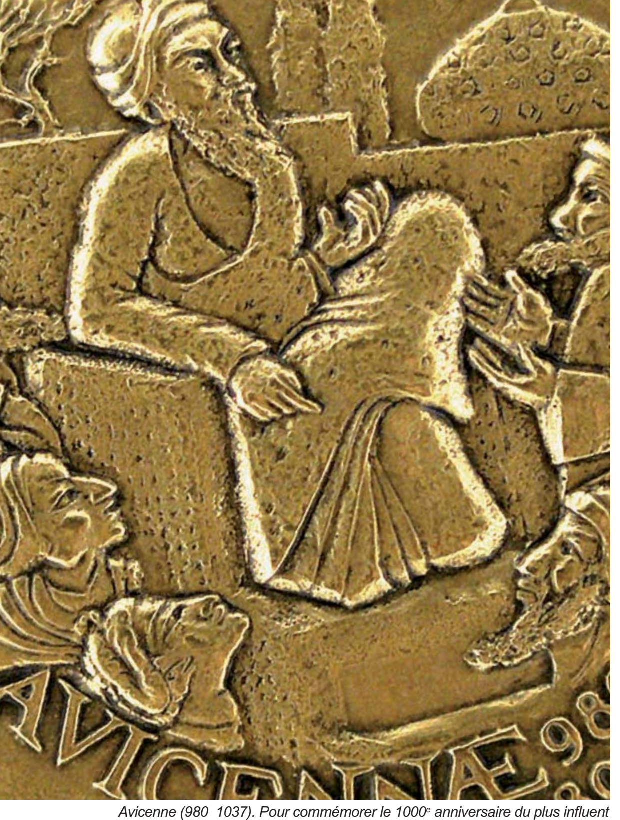
14 *Op. cit.* **p. 415.**

15 *Op. cit.*, **p. 1617.**

16 **Le mot de** *ra'y* **peut signifier dans d'autres contextes (notamment en rhétorique) une simple opinion.**

17 **Thomas d'Aquin,** *Contre Averroès*, **trad. franç. de Alain de Libera, Paris, GF Flammarion, 1999.**

18 **Salomon Munk,** *Des principaux philosophes arabes et de leur doctrine*, **Paris, Vrin, 1982, pp. 454-455.**



Avicenne (980 1037). Pour commémorer le 1000e anniversaire du plus influent des philosophes scientifiques de l'Islam, l'UNESCO a édité cette médaille commémorative en 1980. Abu Ali alHusain Ibn Abdallah Ibn Sina était connu en Europe sous le nom d'Avicenne. Dessiné par le sculpteur et médailliste Victor Douek, l'UNESCO a créé le Prix Avicenne d'éthique scientifique en 2002. (France)

LA SAGESSE SELON IBN SINA

LE PHILOSOPHE AVICENNE (IBN SINA) A RÉUSSI PAR UNE LECTURE RÉITÉRÉE D'ARISTOTE À CONSTRUIRE UNE DISTINCTION ENTRE L'EXISTENCE ET L'ESSENCE, DISTINCTION QUI S'EST RÉVÉLÉE CAPITALE EN PHILOSOPHIE ET QUI, DE SAINT THOMAS À KANT, EN PASSANT PAR SPINOZA ET LEIBNIZ, A PROFONDÉMENT MODIFIÉ LA RÉFLEXION PHILOSOPHIQUE. CETTE DISTINCTION A TELLEMENT ÉTÉ OPÉRATOIRE, SON USAGE A ÉTÉ TELLEMENT CONSTANT QUE PLUS PERSONNE N'ÉVOQUE AVICENNE COMME LE PHILOSOPHE QUI L'A D'ABORD SIGNALÉE : LA FORCE D'UNE TRANSMISSION SE MESURE AU POUVOIR DE SE RENDRE TOTALEMENT ANONYME. L'OUBLI DE L'ORIGINE DE LA DISTINCTION ENTRE L'EXISTENCE ET L'ESSENCE PARTICIPE DU SUCCÈS DE CETTE DISTINCTION.

L'EXISTENCE ET L'ESSENCE : DISTINCTION AVICENNIENNE À LA BASE DE LA PHILOSOPHIE OCCIDENTALE

La thèse selon laquelle l'existence s'ajoute à l'essence est devenue un fonds anonyme de la philosophie. Elle est à la base de toutes les démonstrations rationnelles de l'existence de Dieu, car elle fournit la distinction précieuse entre l'être par soi dont l'essence enveloppe l'existence et l'être par autre chose dont l'existence s'ajoute à l'essence. Dans la détermination commune d'une chose, c'est-à-dire son essence, l'existence n'est pas comprise, sauf s'il s'agit de l'être nécessaire par soi, Dieu, pour lequel l'essence enveloppe l'existence. Pour les substances composées, la règle est de séparer l'essence de l'existence et de concevoir cette dernière comme un élément ajouté, un accident. De cette thèse forte découlera bien plus tard, une analogie entre l'existence et le nombre : si l'existence s'ajoute à l'essence, alors on peut l'énumérer, la concevoir de manière extensive, laissant l'essence du côté du concept, c'est-à-dire de la compréhension. On peut aussi voir dans l'exception qui se rapporte à Dieu une inconséquence chez ceux qui soutiennent cette thèse. L'histoire du concept de l'existence de Dieu déploie pour nous cette double éventualité : l'exception (Avicenne, saint Thomas, Spinoza), l'inconséquence (Kant, Frege).

Les tensions autour de la condamnation d'Étienne Tempier reproduisent dans l'ère culturelle latine celles que le monde arabo-musulman avait connues : les défenseurs de la centralité de la foi chrétienne contre l'hégémonie de la pensée gréco-arabe, supposée païenne, reproduisent sans les connaître nécessairement les attaques d'Al Ghazali contre les perspectives philosophiques d'Al Fârâbî et d'Avicenne, attaques consignées dans son livre *L'incohérence de la philosophie*. Il y a de nombreux recoupements entre les thèses attribuées

aux philosophes arabes commentateurs d'Aristote et vivement condamnées par Al Ghazali, et celles qui figurent dans la condamnation de 1277. La question de l'éternité du monde et celle de l'ignorance par Dieu des choses particulières sont communes à Tempier et à Al Ghazali. Certes Al Ghazali insiste bien plus que ne le fait la condamnation de Tempier sur l'inanité en la croyance en une nécessité qui agit dans la nature par voie causale, mais au XIII[e] siècle aussi, on avait jeté à plusieurs reprises l'anathème sur la philosophie naturelle d'Aristote, notamment en 1210, date à laquelle cette philosophie fut interdite d'enseignement à Paris. Parmi les questions qui ont une certaine permanence transculturelle quoiqu'aux motifs distincts selon le contexte de leur formulation, notons celles-ci: Dieu est-il ou non contraint par la raison ? Agit-il selon une puissance indéterminée ou selon une raison qualifiée ?

À ces questions discutées, disputées, on peut aussi répondre par l'exacerbation. C'est le cas de Raymond Lulle (1235-1315) qui a « appris l'arabe et [est] parti plusieurs fois prêcher les Sarrasins »[1]. De 1310 à 1312 il est à Paris, Vienne, à Montpellier, à Gênes à Naples, à Pise, partout, il entend rappeler que la philosophie doit être la servante de la théologie, et rien d'autre alors que toute la philosophie arabe, qu'elle soit juive ou musulmane, a conquis sa liberté contre la théologie, d'où son extrême précarité : « le statut précaire de la philosophie dans le Judaïsme comme dans l'Islam ne fut pas à tous les points de vue une calamité pour la philosophie. La reconnaissance officielle de la philosophie dans le christianisme soumit la philosophie à la surveillance de l'Église. Le statut de la philosophie dans le monde islamique a assuré son caractère privé et par là son exercice sans surveillance extérieure »[2]. Passée du caractère privé à un « champ de présence », elle a connu le conflit, mais aussi la survivance. Nous savons que la condamnation du 10 décembre 1270 qui visait quinze thèses dont « treize étaient d'inspiration averroïste » n'a pas mis fin aux influences sur le monde latin du péripatétisme arabe, loin de là. Pas même la condamnation de 1277.



L'auteur

Ali Benmakhlouf est professeur des universités. Il enseigne la philosophie à l'université de Nice. Il est membre du Comité consultatif national d'éthique (France) et président du Comité consultatif de déontologie et d'éthique de l'Institut de recherche pour le développement (IRD). Membre de l'Institut international de philosophie et de la Société française de philosophie, il a rédigé de nombreux ouvrages en histoire et philosophie de la logique. Traducteur et spécialiste d'Averroès (Ibn Roshd), il a consacré des ouvrages et des articles à la philosophie médiévale arabe. Il dirige une collection « Philosophies » aux Presses universitaires de France et une collection « Débats philosophiques » aux éditions Le Fennec à Casablanca (Maroc). Ses ouvrages principaux : *Bertrand Russell* (Belles lettres, 2004), *Gottlob Frege, logicien philosophe* (PUF, 1997), *Bertrand Russell, l'atomisme logique* (PUF, 1996), *Montaigne* (Belles lettres, 2008), *Averroès* (Belles lettres, 2000), *Al Fârabi, philosophie à Bagdad au X[e] siècle* (Seuil, 2007).

AVICENNE, LA SAGESSE ENTRE L'UNIVERSEL ET LE PARTICULIER : L'HOMME ZAYD ET SON HUMANITÉ

Dans un passage relatif au statut de la substance chez Platon et Aristote, Al Fârâbî indique que, contrairement à l'opposition extérieure entre leurs opinions à ce sujet, il y a en fait une conciliation possible, une harmonie, entre l'antériorité de la substance individuelle selon Aristote et l'antériorité de la substance intelligible selon Platon. «Ainsi parlent-ils d'une unique chose dans une discipline selon ce qu'exige cette discipline, puis ils parlent de la même chose dans une autre discipline autrement qu'ils n'en parlèrent d'abord. Cela n'est ni étrange ni blâmable puisque la philosophie tourne autour de la question «en tant que» et «sous un certain rapport». Ainsi a-t-on dit que si les questions «en tant que» et «sous un certain rapport» disparaissaient, les sciences et la philosophie deviendraient vaines»[3].

Il est vrai que sans cette possibilité, la réflexion sur l'universel ne peut aboutir. La distinction entre l'universalité et l'universel repose tout entière sur l'usage de l'expression «en tant que», puisque l'humanité qui est en Zayd en tant seulement qu'elle est humanité, n'est pas cet universel «humain» qu'on dit partagé par les individus.

Que faut-il entendre par universel chez Avicenne ? La caractérisation logique nous donne ceci : l'universel est ce qui se dit de plusieurs. Le particulier c'est ce qui ne se dit pas de plusieurs, ce qui est un numériquement, comme Amr ou Zayd.

Arrêtons-nous sur l'universel d'abord. Un passage retient en général les commentateurs, aussi bien Jean Jolivet[4], Alain de Libera[5], que Robert Wisnowski[6]. Ce passage est le suivant : *Métaphysique* 5, 1 : un universel comme la chevallinité, pris en tant que tel, c'est-à-dire sans considérer s'il est un ou plusieurs, s'il est un existant concret dans le monde extérieur ou un existant mental à l'intérieur de l'âme, s'il est en puissance ou en acte, est une chose. L'enjeu de ce passage est de situer l'universel dans le réseau ontologique de l'existant et de la chose. Ce réseau ontologique est pour de libera, la nouveauté par rapport à Alexandre d'Aphrodise. Il importe en effet de situer ce réseau par rapport aux développements des deux écoles théologiques que sont les *ach'arites* et les *mu'tazilites*. Plutôt que d'orienter la réflexion sur les sources de ce réseau - ce qui du reste a été fait dans une large mesure par Jolivet - Alain de Libera cherche à en saisir les implications philosophiques. Logique de la justification plutôt que logique de la découverte pourrait-on dire.

Soit donc la question suivante : l'humanité qui est en Zayd en tant qu'elle est l'humanité, est-elle autre que celle qui est en Amr ? Pour éviter l'aporie de l'homme commun (à savoir : si elle est la même, Amr et Zayd ne sont hommes que de façon homonyme, si elle est autre, l'humanité s'identifie à Zayd, ce qui est impossible). A. de Libera montre bien qu'Avicenne, pour contrer le dilemme, argumente dans le sens suivant : «l'humanité, qui est en Zayd, en tant qu'elle est l'humanité, n'est pas autre chose que l'humanité»[7]. Comment clarifier ce point ?

Il semble qu'il faille effectivement revenir sur l'outil philosophique majeur repéré par Al Fârâbî : l'expression «en tant que». Une piste possible de l'interprétation de «l'humanité en tant qu'elle est seulement humanité» serait de comprendre l'humanité comme «ni particulière, ni universelle, ou bien encore ni existante dans l'âme/ la réalité, ni non existante dans l'âme /la réalité, ou plus généralement encore ni qualifiée, ni non qualifiée» (op. cit., p.527). Je pense qu'Alain de Libera a raison de rejeter une telle thèse. La base de cette thèse est bien sûr le passage cité plus haut de *Métaphysique*, V, 1. Mais en réalité, ce passage concluait en disant que cet universel en tant qu'il est pris comme universel est une chose. Cette qualification est riche d'enseignements. Je me propose de mettre l'accent sur deux points :

Rubrique rédigée par Khaled Roumo



> *Quels sont les enjeux du débat essence /existence ?*

> *Comparer la vision de Dieu dans le Christianisme et l'Islam.*

> *Quelle est la place de la philosophie et de la théologie dans ces deux religions ?*

> *Quelle est la définition de l'universel et du particulier d'après Avicenne ?*

> *Quels sont les liens que ce philosophe établit entre les deux concepts ?*

> *Sur quel mode existe l'universel ?*

> *En quoi le débat essence/existence tourne-t-il autour de l'existence de Dieu ?*

UN NOM POUR L'UNIVERSEL

1. J'ai un nom pour l'universel

Une caractérisation, on nous dit que c'est une chose, même si élucider cette caractérisation peut s'avérer difficile, car nous sommes là en présence de quasi indéfinissables, « d'idées qui s'inscrivent dans l'âme d'une inscription première » et qui sont « les plus aptes à être représentées par elles-mêmes »[8]. On a beaucoup mis l'accent sur l'abstraction radicale qui fait rejeter les couples d'opposés, mais on n'a pas assez montré ce que cette caractérisation implique en faisant intervenir de nombreux couples d'opposés. Or ce point est essentiel, car selon la méthode éprouvée par le *Traité des Catégories*, la négation de deux opposés, par exemple « ni juste, ni injuste » peut nous laisser dans la situation où nous n'avons pas de nom. Pour ces « opposés-contraires » qui ne souffrent pas d'intermédiaire, nous n'avons pas de nom pour qualifier ce qui est ni juste ni injuste, alors que pour les opposés-contraires qui ont un intermédiaire comme blanc et noir, il y a un nom pour celui-ci, gris par exemple. On peut se poser la question : y a-t-il quelque chose d'intermédiaire entre le particulier et l'universel, ou encore une question plus en amont, le particulier et l'universel se comportent-ils comme des opposés-contraires ? Cette réflexion autour des opposés est menée longuement par Avicenne dans son *Commentaire sur les Catégories*, non pas seulement dans la partie attendue pour cela, à savoir la fin du Traité où il s'agit de distinguer entre les différents types d'opposés, mais dès le début, quand il distingue entre la substance première et la substance seconde. Je me propose donc de reprendre ces passages pour jeter un éclairage logique sur l'interprétation retenue par Alain de Libera. Que nous dit Avicenne dans le début de son commentaire ? Après avoir rappelé les deux définitions canoniques de l'universel et du particulier, savoir que l'universel se dit de plusieurs, et le particulier ne se dit pas de plusieurs, il propose la dissymétrie suivante : alors que la nature universelle est liée à un particulier quelconque, le particulier n'est pas lié à un universel quelconque. Sous le rapport de l'existence, cette dissymétrie est justifiée de la façon suivante : la substantialité, quand elle existe n'a pas besoin de sujet, or la substance première et particulière est dans ce cas, sa quiddité est telle qu'elle n'a pas besoin de sujet, donc elle n'est pas reliée à un universel quelconque. Elle se suffit à elle-même sous le rapport de l'existence, sa quiddité ne se dit pas par référence à quelque chose d'autre, comme c'est le cas des relatifs. En revanche, l'universel se dit par rapport au particuliehomère D'un côté, quand on considère Zayd et Amr, on ne les considère pas comme les particuliers d'un universel, mais comme des particuliers isolés, de l'autre quand on prend en compte l'humanité, on la rapporte à un particulier quelconque puisque l'universel est ce qui se dit de plusieurs items. La nature particulière n'est absolument pas liée quant à son existence, à la nature universelle en tant qu'universelle. Avicenne doit donc répondre à l'objection qui consiste à dire que si l'universel est relatif à des particuliers, au sens où il se dit d'eux, le particulier est aussi relatif à l'universel, puisqu'on ne peut établir une relation dans un cas et la suspendre de l'autre. La réponse d'Avicenne consiste à montrer que l'universel et le particulier ne s'opposent pas comme s'opposent deux relatifs par exemple le double opposé à la moitié. Il y a une dissymétrie dont on a donné les raisons. La maintenir c'est aussi indiquer indirectement que l'universel ne peut jouir de la séparation dont jouit le particulier, sinon l'expression « en tant que » voudra dire la même chose qu'être séparé, et nous serions soit dans le platonisme soit dans un corrélat du troisième domaine frégéen des pensées subsistantes par elles-mêmes où, à côté des pensées subsistantes, il y aurait des universels séparés. On peut bien sûr ajouter que ce ne sont pas non plus des opposés selon les contraires vu que l'universel et le particulier ne sont pas dans un sujet unique (le particulier n'étant dans aucun sujet). Ce n'est pas non plus une opposition selon l'affirmation et la négation, puisqu'on ne mobilise pas à leur sujet le vrai et le faux. On pourrait à la rigueur les opposer selon la privation et la possession, comme le fait Averroès, mais en veillant à en faire une opposition en pensée seulement : le particulier est ce qui est privé d'universalité. C'est l'une des façons qui permet de dire qu'il y a, sous ce rapport, une définition du singulier : « les singuliers présentent d'une certaine façon une disposition associée, savoir la privation de l'association appartenant à l'universel. Cette disposition est une notion privative et de pensée. Et c'est elle qui fait qu'il est correct que le singulier a une définition sans être un universel prédiqué d'une pluralité. Ainsi, en tant qu'il a une disposition associée dans la pensée, savoir cette privation de l'association appartenant à l'universel, il a bien une définition. En revanche, en tant qu'il ne possède pas une nature associée en dehors de l'âme, il est bien singulier, et ce n'est pas un universel »[9]. Avicenne ne propose rien de tel, même si l'opposition selon la privation et la possession est plus proche de ce qu'il a cherché à dire que la relation dissymétrique. Il se contente de ne mettre en évidence que la relation dissymétrique entre l'universel qui a besoin d'un particulier quant à l'existence et le particulier qui n'en a pas besoin.

Cette exploration des formes d'opposition est nécessaire pour ne pas s'en tenir seulement au « ni, ni » de la première partie de la caractérisation, reste à se demander à quoi renvoie maintenant la seconde partie, à savoir que l'universel est une chose.

Rubrique rédigée par Jacques Nicolaus

Autres époques, Autres lieux

L'existentialisme

Bien que des auteurs tels que Kierkegaard, Nietzsche, Dostoïevski, Kafka et Chestov aient largement abordé ce sujet dans leurs œuvres dès le XIXe siècle, l'existentialisme a pris la forme de courant philosophique au XXe siècle, d'abord dans les travaux de Jaspers et Buber en Allemagne dans les années 1930, puis dans ceux de Gabriel Marcel, Jean-Paul Sartre, Albert Camus, Simone de Beauvoir et Maurice Merleau-Ponty dans les années 1940 et 1950 en France.

Ce courant philosophique affirme que l'homme est libre, qu'il n'est pas déterminé. C'est ce qu'il fait, ce qu'il choisit, qui le fait devenir ce qu'il est. L'existentialisme athée (sartrien) proclame que Dieu et la nature humaine sont des concepts inexistants[1]. L'homme doit trouver en lui ses propres valeurs et il doit décider par lui-même les actes qu'il accomplira. Cela veut dire que cette conception est la prise de conscience que l'homme doit prendre sur lui-même ses valeurs et son existence.

L'existentialisme est surtout lié à la pensée de Sartre : « l'existence précède l'essence ». Cela veut dire que l'homme apparaît dans le monde, existe et se définit après. Si l'homme ne peut être défini au commencement de son existence, c'est qu'il n'est d'abord fondamentalement « rien », et qu'il devient ensuite toujours tel qu'il choisit de se faire.
L'homme construit lui-même ce qu'il croit être juste ou vrai, et, de ce point de vue, il est seul responsable devant lui-même, de la société comme de ses actes.

Selon l'existentialisme sartrien, l'homme est donc, paradoxalement, condamné à la liberté puisque : « il n'y a pas de déterminisme, l'homme est libre, l'homme est liberté ».
Sartre a développé les principaux concepts de la philosophie existentialiste : la liberté du choix, la distinction entre l'essence et l'existence, l'engagement et la responsabilité, la mauvaise foi (une fuite devant ma liberté), les rapports avec les autres (l'homme est contraint de vivre avec les autres pour se connaître et exister), l'identité de la personne, la conception de l'histoire, la conscience et l'intentionnalité[2].

« Il est absurde que nous soyons nés et il est absurde que nous mourrions », écrit-il. L'homme se définit par ses actions et son existence. Dans un monde sans Dieu et qui n'a aucun sens, il est seul et condamné à être libre. « Je suis ma liberté ».

« (...) Si vraiment l'existence précède l'essence, l'homme est responsable de ce qu'il est. Ainsi, la première démarche de l'existentialisme est de mettre tout homme en possession de ce qu'il est et de faire reposer sur lui la responsabilité totale de son existence. Et quand nous disons que l'homme est responsable de lui-même, nous ne voulons pas dire que l'homme est responsable de sa stricte individualité, mais qu'il est responsable de tous les hommes. (...) Choisir d'être ceci ou cela, c'est affirmer en même temps la valeur de ce que nous choisissons, car nous ne pouvons jamais choisir le mal; ce que nous choisissons c'est toujours le bien et rien ne peut être bon pour nous sans l'être pour tous. »

J.-P. Sartre, L'existentialisme est un humanisme.
Paris, Gallimard / Folio,1996.

[1] Il y a un existentialisme chrétien, dont le principal représentant français est Gabriel Marcel (1889-1973), marqué par une profonde opposition entre l'homme faible et angoissé et Dieu absolu et transcendant. Le but de la vie est de se rapprocher de Dieu.

[2] « Le mot intentionnalité ne signifie rien d'autre que cette particularité foncière et générale qu'a la conscience d'être conscience de quelque chose, de porter, en sa qualité de cogito, son cogitum en elle-même ». (Husserl – Méditations cartésiennes)

2. L'universel a donc un nom.

Sémantiquement, c'est une chose. Lexicalement, il a aussi un nom, c'est le paronyme obtenu à partir du mot « tout » : *kull-kullî*. Tout va bien, nous ne sommes pas dans le cas, d'un universel sans base lexicale, ce qui est cependant celui de certains paronymes ou dérivés, dont le paradigme est absent comme, par exemple « le bon lutteur », l'être capable de, pour lequel la lutte n'est qu'un nom pour la connaissance qu'on en a, mais non pour la puissance en exercice, cette puissance naturelle de faire aisément les choses. Si j'insiste tant sur ce point lexical et sémantique, c'est pour prendre au sérieux comme le fait Alain de Libera la caractérisation de l'universel comme une chose. Je reprendrais volontiers ce que Richard M. Frank dit dans un article consacré aux *ach'arites*, pour l'étendre à Avicenne : « *"Thing" cannot rightly be considered a litteral equivalent of 'chay"when the latter occurs as a technical term in the lexicon of Ach'arite metaphysics, when it is not equivalent to "res" or 'aliquid' - ein blosses Ding - but is a formal lexeme, distinct from the common use of the word in ordinary language* »[10].

En acceptant de prendre en charge le sens théologique et philosophique du mot « chose », on parvient à explorer plus avant le réseau ontologique qui permet à Avicenne de caractériser l'universel. En disant qu'une « chose est toujours existante, que ce soit dans les singuliers ou dans l'imagination et l'intellect »[11] Avicenne écarte d'emblée l'interprétation *mu'tazilite* selon laquelle on pouvait considérer une chose aussi bien comme existante que comme non existante. Ce qui permettait d'interpréter des versets comme celui-ci (« son ordre, quand il veut une chose, tient à ce qu'il dise : « sois », et elle est », Coran, 36/82 , trad. franç. de Jacques Berque, Sindbad, p. 477). Or, Avicenne rejette cette possibilité. Mais, il ne rejoint pas pour autant les *ach'arites* car il ne fait pas coïncider chose et existence, comme ces derniers le font. Une chose a des modes distincts d'existence, soit dans la réalité extérieure, soit dans l'esprit. Si l'universel est une chose, c'est qu'il existe d'une certaine manière. Certes pas comme un universel *in re*, mais il existe dans l'esprit. Il n'existe pas de façon séparée au sens où il serait saisi par l'esprit comme une entité. En revanche, il a comme pourrait dire Frege une forme d'insaturation (*ungesättigkeit*) qui justifie largement la dissymétrie entre le particulier et l'universel dont parle Avicenne. Mais, ce qui ne se trouve pas dans Frege, c'est la possibilité d'entendre en des sens multiples le concept d'existence. C'est pourquoi ne peut se trouver chez Frege, l'inséparabilité de la chose et de l'existence qui est si essentielle dans l'ontologie d'Avicenne. Celui-ci distingue entre chose et existence, mais il indique aussi leur inséparabilité. C'est pourquoi, est-il aussi si difficile d'accréditer la thèse de l'indifférence de l'essence à l'égard de l'existence, qui est bien une thèse frégéenne, mais probablement pas avicennienne. Pour avoir une telle thèse, ce n'est pas une ontologie qu'il faut, mais une sémantique. Frege ne thématise pas l'insaturation de l'universel en termes ontologiques. C'est bien là sa nouveauté. Mais la force de l'analyse d'Avicenne est de modaliser l'existence et de nous permettre de parler à défaut d'un troisième royaume, de plusieurs mondes possibles. Dans l'interprétation qu'il donne du problème des prédicats réunis dans la proposition « Homère est un poète », il réserve la possibilité de dire que la proposition « Homère est » est une proposition vraie - avec un prédicat isolé « est » - si on se place dans le cadre de l'imagination. On retrouve donc le principe de la prédication avicennienne : « une prédication porte toujours sur quelque chose de réalisé dans l'esprit »[12].

Un mot encore sur l'inséparabilité de la chose et de l'existence. Avicenne indique bien que chose et existence ont des significations différentes : « chose » est liée à des termes comme « essence », existence est liée à des termes comme « affirmé » (*mutbat*) ou « réalisé » (*muhassal*). Dans un cas il s'agit d'une « existence spécifique », de l'autre d'une « existence affirmative » selon les termes de R. Wisnowsky. « Prédiquer l'existence affirmative d'une entité c'est

Propositions pédagogiques : vivre et penser l'interculturalité

Comprendre le texte

- *Qu'est-ce qui distingue l'essence et l'existence ?*
- *En quoi Dieu se distingue-t-il des autres êtres ?*
- *Qu'est-ce qui réunit Étienne Tempier et Al Ghazali ?*
- *Qu'est-ce qui distingue le statut de la philosophie dans son rapport aux diverses religions au Moyen-Âge ?*
- *Pour Avicenne, l'humanité est-elle la même dans tous les hommes ?*
- *Qu'est-ce qui oppose l'universel et le particulier pour Avicenne ?*
- *Quels sont les enjeux autour du concept de « chose » ?*

Dialoguer avec le texte

- *Faut-il distinguer l'essence et l'existence des êtres ?*
- *Dieu est-il un être ?*
- *Dieu est-il contraint par la raison ?*
- *Qu'est-ce qui doit primer entre la foi et la raison ?*
- *Al Fârâbî est-il relativiste ?*
- *L'humanité existe-t-elle en tant que qualité ?*
- *Y a-t-il un intermédiaire entre le particulier et l'universel ?*
- *Qu'est-ce qui vous semble le plus substantiel : l'universel ou le particulier ?*
- *Ce que l'on nomme, existe-t-il nécessairement du fait de le nommer ?*

Modalité pédagogique suggérée : analyser les questions

Trois questions différentes sont choisies.
Chacun doit y répondre par écrit.
Chacun examine les questions et les réponses qu'il a fournies, afin de déterminer le but et la fonction de ces questions, ainsi que d'évaluer leur pertinence et leur utilité.
Chacun lit son évaluation au grand groupe afin de comparer les analyses.
Le groupe hiérarchise collectivement les questions initiales, de la plus utile à la moins utile.
Si cela est possible, recommencer avec d'autres questions.
Analyse du travail et de l'exercice avec l'ensemble du groupe.

Rubrique rédigée par Oscar Brenifier

Exercices pédagogiques

Jeu

- *Demander aux participants de lire également la fiche « La recherche de la vérité ».*
- *Expliquer aux participants qu'il s'agira d'explorer la notion de « vérité ».*
- *Diviser le groupe en trinômes.*
- *Un participant dans chaque trinôme énonce une phrase qui est pour lui une vérité.*
- *Un deuxième participant pose des questions afin d'établir si la phrase est vraie.*
- *Le troisième participant observe et note des éléments clés des questionnements et des réponses.*
- *Chacun change de rôle, jusqu'à ce que tout le monde ait fait l'« énoncé de vérité », le questionné, et l'observateur.*
- *En grand groupe, amorcer une discussion autour des divers éléments notés par les observateurs sur la notion de vérité.*
- *En grand groupe, engager une discussion sur les aspects clés d'usage des syllogismes, de prise en compte des contextes historiques, de l'universalité et du relativisme.*
- *Comparer et discuter de ces aspects avec les questionnements et les réponses énoncés pendant l'exercice.*
- *Conclure en forme de discussion sur les approches particulières et d'autres, universelles, de la notion de vérité dans le cadre du monde arabo-musulman.*

Rubrique rédigée par Jonathan Levy

asserter que l'entité est, non pas ce qu'elle est. Par ailleurs, prédiquer l'existence spécifique, c'est asserter ce que l'entité est, non le fait qu'elle est. Comme l'existence spécifique est identique à la réalité interne, et que la réalité interne est identique à l'essence, il s'ensuit que l'existence spécifique est identique à l'essence. Comme l'existence spécifique est d'une part identique à l'essence, d'autre part distincte de l'existence affirmative, il s'ensuit que l'essence est distincte de l'existence affirmative. En d'autres termes, l'essence est distincte de l'existence »[13]. Les retraductions de R. Wisnowsky sont intéressantes, mais elles en arrivent à nier l'inséparabilité de la chose et de l'existence, en plaçant le premier terme dans la lumière de l'essence et le second dans celle de l'existence. Or, il me semble qu'il y a un enjeu important à maintenir l'inséparabilité dont parle Alain de Libera. Cet enjeu tourne autour de l'existence de Dieu. Frege[14] a bien repéré que chez Spinoza il y a quelque chose comme la thèse de l'indifférence de l'essence à l'égard de l'existence, mais il montre très bien que Spinoza hésite et recule dès lors qu'il s'agit de l'existence de Dieu : on ne peut pas affirmer de Dieu qu'il est seul et unique, car son existence est son essence même[15]. Ce qui signifie que Dieu se soustrait à l'existence affirmative, car l'existence spécifique lui tient lieu d'existence affirmative. De fait, ce cas exceptionnel de Dieu remet en cause ce que Spinoza soutient par ailleurs, à savoir que « nous ne concevons en effet les choses comme existant en un certain nombre d'individus qu'après les avoir ramenés à un genre commun »[16]. Cette hésitation de Spinoza a bien été repérée par Frege. En réalité, elle est une hésitation également chez Avicenne dans la mesure où, pour lui, Dieu n'entre pas sous le genre des substances intelligibles, car « si l'espèce et le genre sont des substances intelligibles, tous les intelligibles ne sont pas des substances et des genres, mais parmi les intelligibles, il y a des singuliers qui subsistent par eux-mêmes et qui ne sont reliés à aucun sujet dans lequel ils seraient ou desquels ils seraient dits, et ces intelligibles singuliers sont premiers en substantialité par rapport à toutes choses »[17]. La reconnaissance des intelligibles singuliers est l'obstacle véritable à la thèse de l'indifférence de l'essence à l'égard de l'existence.



1 **Cité par Étienne Gilson,** *La philosophie au Moyen-Âge*, **Payot, Paris, 1988, p. 462.**

2 **Strauss Léo,** *La persécution et l'art d'écrire*, **Gallimard, Paris, 2009 p. 50.**

3 **Al Fârâbî,** *L'harmonie entre les opinions de Platon et d'Aristote*, **trad. franç., IFEAD, Damas, 1999, p. 78.**

4 **Jolivet Jean,** *Aux origines de l'ontologie d'Ibn Sina*, **in** *Études sur Avicenne*, **Belles Lettres, Paris 1984, p. 11-28.**

5 **Alain de Libera,** *L'art des généralités*, **Aubier, Paris 1999.**

6 **Wisnowski R.,** *Notes on Avicenna 's Concept of Thingness*, **in** *Arabic sciences and Philosophy*, **Cambridge University Press, Volume 10, n°2, septembre 2000.**

7 **Alain de Libera,** *L'art des généralités*, **Aubier, Paris 1999,** *op. cit.*, **p. 524.**

8 **Avicenne, cité par Jean Jolivet,** *Aux origines de l'ontologie d'Ibn Sina*, **in** *Études sur Avicenne*, op. cit., **p. 11.**

9 **Averroès,** *Sur la définition du singulier*, **trad. franç. ; de S. Diebler, in** *Philosophie*, **Paris, n°77, p. 11, 2003.**

10 **Richard M. Franck,** *The Asch'arite ontology: Primary entities,* **in** *Arabic sciences and Philosophy*, **Cambridge university Press, volume 9, n°2, septembre 1999, p. 172.**

11 **Cité par Alain de Libera,** *Art des généralités*, *op. cit.*, **p. 584.**

12 **Cité par Alain de Libera,** *op. cit.*, **p. 585.**

13 **R. Wisnowsky,** *Notes on Avicenna 's Concept of Thingness, op. cit.*, **p. 193.**

14 **Gottlob Frege,** *Les fondements de l'arithmétique*, **trad. franç., Seuil, 1969, §49, « l'affirmation qu'on ne peut appeler Dieu, au sens propre, un et unique, parce qu'on ne peut, à partir de son essence, construire aucun concept abstrait, montrent que Spinoza est induit en erreur par l'idée que le concept ne peut tirer son origine que d'une abstraction immédiate à partir de plusieurs objets. »**

15 **Baruch Spinoza,** *Lettre à Jarig Jelles*, **n°50, trad. franç., Paris, Gallimard, Pléiade, p. 1230.**

16 **Ibid.**

17 **Avicenne,** *Al Maqulat (Catégories)*, **éditions de I. Madkour, Téhéran, p. 100.**



Tombeau DarbeIman (XVIe-XVIIe siècle), détail de décoration en émail, ère des Séfévides. (Iran) © UNESCO/Abbe, André.
L'idée de la nature jaillissant d'un vase, symbole de vie perpétuellement renouvelée se retrouve sur ce panneau en céramique qui orne les murs du tombeau de Darb-e Iman à Ispahan (Iran).

SOHRAWARDI ET IBN ARABÎ : LUMIÈRES D'ORIENT

FONDATEUR DE L'ÉCOLE ORIENTALE ET CONTEMPORAIN D'AVERROÈS, SOHRAWARDI, AU XIIe SIÈCLE, NE ROMPT PAS AVEC LA PHILOSOPHIE RATIONALISTE : SIMPLEMENT, IL LA JUGE INSUFFISANTE, BIEN QUE NÉCESSAIRE CEPENDANT, CAR LA VOIE SPIRITUELLE DEMANDE UNE SOLIDE FORMATION EN LOGIQUE ET EN MÉTAPHYSIQUE. CETTE FORMATION RESTE TOUTEFOIS INSUFFISANTE. IL LUI MANQUE LE RAPPORT À L'INSPIRATION ET LE RECOURS À L'ALLÉGORIE OU AU RÉCIT D'INITIATION QUI FAIT L'ENGAGEMENT D'UN PHILOSOPHE DANS LA VOIE SPIRITUELLE. VOULANT INSCRIRE L'ISLAM DANS UNE TRADITION DE THÉOSOPHIE ET DE PHILOSOPHIE ILLUMINATIVE, SOHRAWARDI ET IBN ARABI ONT EXPLIQUÉ LA PROPHÉTIE PAR LE RÔLE ACTIF D'UNE IMAGINATION QUI EST INDÉPENDANTE DU SENTIMENT. LA FIGURE D'AL KHADÎR DANS LE CORAN, LITTÉRALEMENT « LE VERDOYANT », EST CONSIDÉRÉE COMME CELLE DU GUIDE QUI INSPIRE LES PROPHÈTES AINSI QUE CEUX QUI APPARTIENNENT À LA CHAÎNE DES SAINTS.

L'OUVERTURE AVICENNIENNE

Une sagesse orientale où le récit d'initiation prend une place importante. Averroès prétendait rétablir Aristote dans sa vérité, il pensait qu'Avicenne l'avait dévoyé. En réalité, Avicenne avait associé à Aristote la tradition plotinienne, néo-platonicienne en somme, où l'intelligence est rapportée à des rangs et à des fonctions, à des « hypostases ». Plotin avait distingué l'Un, l'Intelligence et l'Âme comme trois hypostases par lesquelles s'engendre la réalité. Avicenne lui emboîte le pas en distinguant dix intelligences. Son récit de l'oiseau est traduit en persan par Sohrawardi.

Avicenne, par delà Aristote, s'inspire du grand pré-socratique : Empédocle, celui pour qui le monde est fait d'amitié et de discorde. Sohrawardi dira de lumière et d'obscurité.

SOHRAWARDI ET L'ILLUMINATION

Shihabuddin Yahia Sohrawardi est connu comme le *shaykh al Ihshrâq* (1155-1191), le maître de l'illumination, né au nord-ouest de l'Iran, à Sohravard. Contemporain d'Averroès, mais porteur d'une philosophie qui s'éloigne de l'aristotélisme arabe pour renouer avec la sagesse perse, le platonisme et Zoroastre, Zarathoustra. Voici comment il parle de ces emprunts : « Il y eut chez les anciens Perses une communauté d'hommes qui étaient guidés par Dieu et qui marchaient ainsi dans la voie droite, sages-théosophes éminents, sans ressemblance avec les mages. C'est leur précieuse théosophie de la lumière, celle-là même dont témoigne l'expérience mystique de Platon et de ses prédécesseurs, que nous avons ressuscitée dans notre livre qui a pour titre La théosophie orientale, et je n'ai pas eu de précurseur sur la voie d'un pareil projet »[1].

Il étudia à Ispahan où florissait la tradition avicennienne. Mort dans la citadelle d'Alep à 36 ans après avoir été accusé de non piété par Salahuddin, le saladin bien connu des croisés. On lui reproche de croire en la continuation d'une prophétie secrète (*nobowwa bâtina*) dont le sens n'est révélé qu'aux sages qui se succèdent selon une lignée sainte (*silsilat al irfân*). N'oublions pas que Sohrawardi invoque Hermès trismégiste comme un ancêtre archétypal de la sagesse venue d'Orient, et avec lui Pythagore et Empédocle. Leur sagesse consiste essentiellement en un discours symbolique qui ne donne pas prise à la réfutation mais qui se révèle à celui qui fait le chemin spirituel de l'interprétation.

Fondateur de l'école orientale, Sohrawardi ne rompt pas avec la philosophie de ses prédécesseurs aristotéliciens : simplement, il la juge insuffisante, nécessaire cependant, car la voie spirituelle demande une solide formation en logique et en métaphysique, mais cette formation reste insuffisante. Il lui manque le rapport à l'inspiration et le recours à l'allégorie ou au récit d'initiation qui fait l'engagement d'un philosophe dans la voie spirituelle : « Celui à qui Dieu ne donne pas de lumières, quelle lumière aura-t-il ? (Coran 24 : 40). Car de même que le mystique, s'il est dépourvu de capacité philosophique, est un incomplet, de même le philosophe, s'il n'a pas point en sa compagnie la vision personnelle des signes et du *malakût* (le Royaume), est lui aussi un incomplet, quelqu'un dont il n'y a pas lieu de faire grand cas, un homme à qui ne s'est jamais fait entendre le monde spirituel »[2].

Cet engagement suppose un éveil à soi, une initiation graduelle à la connaissance à partir des épreuves que fait la conscience d'elle-même. Auteur



L'auteur

Ali Benmakhlouf est professeur des universités. Il enseigne la philosophie à l'université de Nice. Il est membre du Comité consultatif national d'éthique (France) et président du Comité consultatif de déontologie et d'éthique de l'Institut de recherche pour le développement (IRD). Membre de l'Institut international de philosophie et de la société française de philosophie, il a rédigé de nombreux ouvrages en histoire et philosophie de la logique. Traducteur et spécialiste d'Averroès (Ibn Roshd), il a consacré des ouvrages et des articles à la philosophie médiévale arabe. Il dirige une collection « Philosophies » aux Presses universitaires de France et une collection « Débats philosophiques » aux éditions Le Fennec à Casablanca (Maroc). Ses ouvrages principaux : *Bertrand Russell* (Belles lettres, 2004), *Gottlob Frege, logicien philosophe* (PUF, 1997), *Bertrand Russell, l'atomisme logique* (PUF, 1996), *Montaigne* (Belles lettres, 2008), *Averroès* (Belles lettres, 2000), *Al Fârâbî, philosophie à Bagdad au Xe siècle* (Seuil, 2007).

d'un ouvrage majeur, *Kitâb hikmat al Ishrâq*, *Le livre de la théosophie orientale*, Sohrawardi en parle en ces termes : « Ce livre c'est l'esprit saint qui l'inspira à mon cœur, d'un seul coup, lors d'une journée merveilleuse, bien que je n'aie réussi à le mettre par écrit qu'au cours de plusieurs mois, à cause des difficultés occasionnées par mes voyages »[3]. Cette indication du temps court de l'inspiration et du temps long de l'analyse est importante : elle donne la mesure de la différence qui sépare une parole inspirée qui est fulgurante, d'une parole argumentée qui utilise les médiations du discours et le temps long du déploiement des idées.

La lumière, un autre mot pour dire la vie, se répand selon une hiérarchie de l'émanation où anges et archanges tiennent une place précise selon leur rang ; parmi ces anges, il y a celui de l'humanité que les philosophes appellent « intelligence agente », c'est-à-dire une intelligence qui pense toujours, qui n'est jamais en sommeil, qui n'est jamais distraite d'elle-même, qui est toujours en acte, en activité de pensée. À l'esprit et aux anges correspond la lumière, à la matière et au corps correspond l'obscurité. Sohrawardi distingue entre l'intelligence pure qui ne s'occupe que d'elle-même, et l'intelligence qui régit un corps et qui prend le nom d'âme, cette âme peut être humaine ou céleste. De même il distingue entre le monde sensible, matériel, obscur dit « *barzakh* » et le monde des formes archétypales (*âlam al mithâl*), qui ne sont ni pleinement des idées, ni pleinement des données sensorielles. C'est un inter monde dont la fonction est de donner une pleine consistance au monde visionnaire, au langage imagé des prophètes, aux expériences limites des mystiques. La conception sohrawardienne s'inspire du verset 35 de la sourate 24, dite de la lumière : « Dieu est la lumière des cieux et de la terre. Semblance de sa lumière : une niche où brûle une lampe, la lampe dans un cristal ; le cristal, on dirait une étoile de perle : elle tire son aliment d'un arbre de bénédiction, un olivier qui ne soit ni de l'est, ni de l'ouest, dont l'huile éclaire presque sans que la touche le feu. Lumière sur lumière ! Dieu guide à sa lumière qui il veut »[4]. Ce verset à lui seul contient bien des images qui demandent une science éprouvée de l'interprétation et une expérience concrète de la vision d'une âme apparentée à un buisson ardent, une âme rapportée à sa capacité à voir et non aux objets qu'elle voit. Cette âme contemplant la lumière, Sohrawardi la décrit en s'aidant de sa connaissance de Plotin : ce qu'est l'âme humaine en vérité, c'est l'être intelligible auquel elle se réduit, et comme cet être intelligible n'a pas de limite, le moi réduit à l'intelligible n'a pas de limite, il est alors lumière. Comment arriver à lever tous les voiles ? « Le prophète-législateur des Arabes et des persans (le prophète Mohammed) a déclaré : Dieu a soixante-dix-sept voiles de lumière ; s'ils étaient enlevés devant sa Face, les éclats de sa face embraseraient tout ce que saisit son regard »[5]. Si Dieu est assimilable à l'Un, il est au-delà de tous les êtres intelligibles. En langage plotinien, il reste l'Un auquel on ne parvient jamais. La lumière de l'intelligence est le plus haut degré auquel on puisse parvenir en faisant l'ascension contemplative.

Ces mondes ainsi caractérisés insufflent dans la religion musulmane une spiritualité qui permet de ne pas réduire ce monothéisme à la littéralité ou au légalisme. L'idée d'une *shari'a* qui serait non seulement une loi, mais aussi, comme l'indique son étymologie, une voie (de *Shari'*: avenue), une route, trouve dans ces mondes son expression. Sages, prophètes sont des indicateurs de la voie et il importe de disposer des bons moyens d'interprétation pour les comprendre et les imiter. Il y a donc un sens ésotérique qui ne se révèle qu'à celui qui entreprend le chemin accompagné de ces hommes hors du commun. Le *hakîm ilâhî* est le sage qui possède la science divine et qui, en tant qu'intercesseur avec le divin, permet au monde de ne pas se disloquer, permet au monde de subsister. Ce sage est appelé « pôle » (*qotb*) et dans la tradition shiite, c'est l'imâm, littéralement celui qui guide. L'interprétation le *ta'wîl*, au sens shiite du mot, est une façon de reconduire les symboles à leur porteur premier, l'imâm, celui qui en a la clé. Henri Corbin à qui l'on doit d'avoir mis à jour toute cette tradition de la métaphysique de la lumière dit ceci : « Le *ta'wîl*, l'herméneutique shiite ne nie pas que la révélation prophétique soit close avec le prophète Mohammed, le sceau de la prophétie. En revanche, il postule que l'herméneutique prophétique n'est pas close, et qu'elle ne cesse de promouvoir l'éclosion des significations secrètes, jusqu'au retour, la parousie de l'Imam attendu, celui qui sera « le sceau de l'imâmat » et le signal de la Résurrection des Résurrections »[6].



IBN ARABI: MYSTICISME ET MÉTAPHYSIQUE

Certes la philosophie est loin d'avoir décliné après la mort d'Averroès. Il y a ce courant *ishrâqi*, de l'illumination bien représenté par Sohrawardi et Ibn Arabi (1165-1241). Les deux partagent la thèse selon laquelle l'imagination ne doit pas se réduire à cette faculté qui relaie la sensation comme a pu le penser Aristote. Au contraire, l'imagination est active à partir de l'intelligence et pas seulement sur la base d'un mouvement de la sensation. Un exemple peut être donné par le personnage hautement symbolique de la sourate 18, dite sourate de la caverne, où un personnage « vert », (Al Khadîr) a le rôle de celui qui guide les prophètes, en l'occurrence Moïse, et qui possède un savoir difficile à interpréter. C'est le maître spirituel d'Ibn Arabi, celui par lequel le sens ésotérique se découvre à condition qu'on fasse preuve d'une grande patience. Le leitmotiv de ce personnage dans la sourate, ce qu'il dit à Moïse qui veut le suivre : «Avec moi, tu ne pourras faire preuve d'assez de patience, comment du reste en aurais-tu sur des choses dont tu n'embrasses pas entièrement la connaissance ?» (Sourate 18, verset 67 et 68). Il y a, selon Ibn Arabi, une hiérarchie de personnages invisibles qui détiennent le sens ésotérique nécessaire pour vivifier la religion et à l'école desquels il faut se mettre en développant en soi l'art visionnaire que l'on acquiert à force de méditation. Al Khadîr est une forme d'ange protecteur qui révèle chacun à soi-même. Ainsi révélé à soi-même, on connaît son seigneur, selon l'adage prophétique : « celui qui se connaît soi-même connaît son seigneur ». Connaître son seigneur pour se connaître, se connaître pour connaître son seigneur : le mouvement se fait dans les deux sens, car chacune de ces connaissances mène à l'autre. Ce n'est pas une connaissance abstraite, elle est faite d'empathie et surtout de compassion. Là est le point d'articulation avec les thématiques soufies : « Ceux à qui Dieu reste voilé prient le Dieu qui dans leur croyance est leur seigneur, d'avoir compassion d'eux. Mais les théosophes mystiques (*Ahl al kahf*) demandent que la compassion divine se réalise par eux »[7].

Ibn Arabi, dit le *chaykh al akbar,* dit aussi le fils de Platon (*ibn aflatûn*) a retenu de Platon le réalisme des essences : l'idée que les essences sont des réalités pleines. Cette dette trouve son exemplification dans la doctrine dite des Noms Divins. Pour Ibn Arabi, les noms divins sont l'essence divine qui se manifeste à nous par tel ou tel nom. Le nom d'Al Rahman, le Compatissant, est à retenir en particulier puisqu'il est le nom par lequel Dieu se fait amour pour ses créatures. C'est par le nom divin et notamment le nom de « seigneur » qui est un nom divin particulier (*Ism Khâss*) que chaque être singularise sa relation à Dieu. C'est ainsi que l'on trouve souvent, sur les pierres tombales, la mention de ce verset : « Ô âme pacifiée, retourne à ton seigneur, agréante et agréée » (sourate 89, verset 27). Il indique comment chaque âme s'approprie le seigneur qu'elle rejoint. H.Corbin précise : « ordre lui est donné de retourner non pas à Dieu en général, *al-Lâh* qui est le Tout, mais à son seigneur propre, manifesté en elle, celui à qui elle répondit : *labbayka*, me voici ! »[8]. Dès cette vie, l'âme pacifiée connaît une quiétude (*al itmi'nân*) rendue possible par la présence en elle du divin, conformément au verset 28 de la sourate 13 : « Ceux qui croient et dont les cœurs sont apaisés par la mémoration de Dieu, oui ! C'est par la mémoration de Dieu (*dhikr allah*) que leurs cœurs trouvent l'apaisement ».



Propositions pédagogiques : vivre et penser l'interculturalité

Comprendre le texte

- *Quel est l'enjeu entre Avicenne et Averroès ?*
- *Qu'est-ce qui peut faire accuser Sohrawardi d'impiété ?*
- *Pourquoi Sohrawardi juge-t-il nécessaire la voie spirituelle ?*
- *Qu'est-ce que l'éveil à soi ?*
- *Quelle est la différence entre l'intelligence agente et l'intelligence particulière ?*
- *Qu'est-ce que Dieu pour Sohrawardi ?*
- *Quel est l'intérêt de la spiritualité pour la religion musulmane ?*
- *Quelle est la fonction du « hakîm ilâhî » ?*
- *Quel est le chemin pour connaître Dieu, selon Ibn Arabi?*
- *Quelle est la fonction de nommer dans le rapport à Dieu ?*
- *Pourquoi aurait-on besoin à la fois de la raison et de l'expérience spirituelle ?*
- *Quelle rupture effectue Mulla Sadra sur la question de l'être ?*

Dialoguer avec le texte

- *La présence d'une dimension spirituelle dans une démarche philosophique en change-t-elle les enjeux ?*
- *La spiritualité est-elle une nécessité pour l'être humain ?*
- *La spiritualité aide-t-elle à devenir soi-même ?*
- *Le concept « d'intelligence agente » a-t-il une réalité ?*
- *Quel est l'intérêt de contempler le Un absolu ?*
- *L'être n'est-il qu'un simple concept ?*
- *La métaphysique est-elle une activité dépassée ?*

Modalité pédagogique suggérée : questionner la question

*Une question est choisie.
Chaque participant doit rédiger individuellement une question qui lui semble un préalable pour répondre à la question posée.
Chacun lit au groupe la question qui lui semble devoir être posée.
Chacun choisit les trois questions qui lui semblent les plus utiles à poser.
Chacun lit ses choix. Le groupe discute ces questions et choisit à la majorité les questions les plus pertinentes.
Chacun doit répondre par écrit à ces trois questions, puis répondre à la question initiale, et évaluer en quoi ces trois questions ont modifié les enjeux.
Analyse du travail et de l'exercice avec l'ensemble du groupe.*

Exercices pédagogiques

Exercice de visualisation

- *Discuter sur les différentes explications de la notion de l'intellect vue par Averroès et par saint Thomas d'Aquin.*

- *Expliquer qu'on va tenter de vivre une expérience basée sur les quatre étapes expliquées dans la fiche.*

- *Première étape - Déterminer les causes du plaisir
Demander aux participants de fermer les yeux, de se décontracter et de visualiser une situation vécue qui a été un moment de fort plaisir.
Ensuite demander aux participants d'ouvrir les yeux et de noter sur un papier les causes du plaisir, selon eux.*

- *Deuxième étape - Analyse du plaisir
Diviser en binômes. Chacun explique à son partenaire la situation et la cause du plaisir évoqué, puis l'autre partenaire fait la même chose.
Les binômes discutent des perceptions et des actes et posent des questions afin de clarifier.*

- *Troisième étape - Penser par soi, non par un autre
Discussion toujours en binômes : qu'est-ce qui a changé ma perception de la situation, due au questionnement de l'autre ? qu'est-ce qui est particulier dans ma manière de raisonner par rapport à l'autre ?*

- *Quatrième étape - Comprendre soi-même
Demander aux binômes de discuter sur ce que chacun a découvert sur lui-même.*

- *Discussion en grand groupe : demander s'il y a des volontaires qui souhaitent faire un résumé de leurs discussions en binôme.*

- *Engager une discussion sur les aspects évoqués dans la fiche à propos de l'intellect transcendantal et de l'immortalité.*

- *Discussion en groupe sur ce processus de raisonnement et les conséquences pour le monde arabo-musulman.*

- *Demander aux participants de lire également la fiche « La connaissance de soi ».*

- *Engager une discussion sur les aspects d'intelligence, de connaissance de soi, du rapport avec Dieu et des visions mystiques et métaphysiques selon Sohrawardi et Ibn Arabi.*

Rubrique rédigée par Oscar Brenifier
Rubrique rédigée par Jonathan Levy

Rubrique rédigée par Jacques Nicolaus

Autres époques, Autres lieux

Zoroastre et zoroastrisme

Zoroastre est né en Perse, dans une province occidentale, il y a 2500 ou 3000 ans. Les dates de 628 à 551 avant J.-C. ou 630 à 550 ou 660 à 583 sont souvent avancées, d'autres auteurs parlent de 800 à 1000 avant J.-C. On le nommait le « Bouvier », pasteur du troupeau humain qu'il avait la charge de guider. Il se nommait lui-même *Saoshyant*, le Sauveur. Il était hostile à tout excès.

Il est connu sous le nom de Zoroastre, signifiant en grec *astre d'or*, nom utilisé par Platon qui l'a fait connaître en Occident ; il est aussi connu sous le nom de Zarathoustra[1] ou Zarathustra ou encore Zarathushtra. Jeune prêtre, il aurait eu des révélations du grand dieu achéménide Ahura Mazda, (nom signifiant *Seigneur - Sagesse)* qui règne sur la création entière. Les révélations de Zoroastre furent recueillies dans les *Gatha*, partie du texte sacré appelé *Avesta*[2].

La doctrine proposée par Zoroastre (zoroastrisme ou plus tardivement mazdéisme[3]) a mis beaucoup de temps avant de se répandre, par suite de l'opposition des prêtres des cultes existant à son époque.

La réforme zoroastrienne procède du mouvement centralisateur et universaliste qui avait cours dans l'Empire achéménide.

Hostile à tout excès, Zoroastre rejette les sacrifices sanglants comme étant barbares, superflus et l'ivresse sacrée. Seule compte la pureté de l'âme. La célébration du feu symbolise la gloire lumineuse d'Ahura Mazda. Les divinités du polythéisme s'éclipsent, la réforme zoroastrienne tend vers le monothéisme.

L'excellence d'Ahura Mazda consiste en l'« esprit bon » (*Spentõ Mainyush*) auquel le mazdéisme ultérieur opposera sans cesse l'esprit mauvais (*Anrõ Mainyush*). L'existence est une lutte entre le Bien et le Mal, la morale une incitation à la vaillance et au zèle. Comme Socrate, le Bouddha et Confucius, Zoroastre instaure un prosélytisme concret et déplace la spéculation du ciel vers la terre.

La doctrine de Zoroastre accueille tous les pauvres qui souffrent quelle que soit leur origine sociale. Elle permet d'espérer le salut sans les cérémonies coûteuses (des sacrifices). Elle se répandit dans toute la société, en particulier chez les agriculteurs et les classes laborieuses et non plus seulement chez les prêtres et les féodaux[4].

Les Zoroastriens croient à l'immortalité de l'âme. L'âme du mort est jugée et doit franchir le *Tchinvat* pont étendu au-dessus de l'enfer. L'âme du juste atteint la lumière éternelle, celle du damné descend aux enfers. Entre les deux, existe un purgatoire où se rendent les âmes de ceux dont les bonnes et les mauvaises actions se contrebalancent. Un autre aspect essentiel du zoroastrisme est l'aspect apocalyptique : les derniers jours seront annoncés par la venue d'un messie sauveur et libérateur, *Saochyant* qui renouvellera le monde après la résurrection.

[1] Nom plus familier grâce à l'ouvrage de Nietzsche « Ainsi parlait Zarathoustra » et à l'œuvre de Richard Strauss.
[2] Le message de Zoroastre s'est d'abord transmis oralement puis fut rédigé dans un ensemble de textes *l'Avesta*. Initialement il comportait 21 livres décrivant l'existence de deux principes le Bien et le Mal.
[3] Le mazdéisme s'applique au zoroastrisme d'après la réforme du temps d'Ardéchir.
[4] D'où les résistances des classes dirigeantes aux réformes de Zoroastre qui ne s'imposeront que lentement.

MULLA SADRA SHÎRÂZÎ : L'ENGENDREMENT DE LA RÉALITÉ

« Un sage versé dans la science divine », Mulla Sadra Shîrâzî est disciple de Sohrawardi. Tout comme lui, il concilie formation philosophique reposant sur l'argumentation et voie spirituelle dépendante de la vision. Si l'homme contemple sans les outils de la raison, il n'a pas de garde-fou et sa vision peut s'apparenter à un délire et s'il s'en tient à la raison logique des aristotéliciens, sa connaissance, coupée de l'expérience spirituelle, ne sera qu'abstraite. Dans les *Hudûth*, on lit ceci : « tu sais bien que la croyance est autre que la certitude, car la première revient de l'acquiescement irréfléchi ou de la controverse, qui sont le pivot de l'opinion *(Zann)* et de l'estimation, tandis que la deuxième est une vision intérieure qui ne provient que par la démonstration qui illumine les intelligences ou par le dévoilement parfait »[9].

Ce dévoilement est celui de la pleine réalité de l'être. L'être ne se réduit pas à un concept. L'accès à l'être de toute chose se fait au moyen d'une « inspiration du Mystère *(al ghayb)* un appui du Royaume *(Malakût)*, un support d'en haut et une confirmation céleste »[10]. Shîrâzî est un lecteur d'Avicenne qui, le premier, avait su distinguer entre l'essence et l'existence. En Dieu, seul, l'essence (ce qu'est une chose) et l'existence (le fait qu'elle est) coïncident. Pour toute autre créature, la distinction est à faire, entre une essence qui donne les caractéristiques communes d'une chose et une existence, qui est l'être qui vient s'ajouter à l'essence dans certains cas, les cas où l'essence sort du domaine des idées, pour advenir dans le domaine des réalités existantes. Shîrâzî va rompre avec cette vision qui fait de l'être quelque chose d'adventice, d'ajouté à l'essence. Il entend défendre le caractère primordial et fondamental de l'être, accorder à l'être la réalité qu'Avicenne et Sohrawardi semblaient laisser se réfugier dans l'essence : « Moi aussi, jadis, j'étais un ardent défenseur du caractère fondamental des essences (asâlat al mahiyyat), pensant que l'être n'était qu'une considération mentale (i'tibâriyat al wujûd) ; cela jusqu'à ce que mon Seigneur m'eût guidé et m'eût fait voir Lui-même la preuve »[11]. Shîrâzî passe ainsi d'une métaphysique des essences à une métaphysique de l'être. Seul l'entendement distingue entre l'essence et l'existence, mais en fait, l'essence n'est jamais dépourvue d'existence. Si c'était le cas, il y aurait un dédoublement dans la réalité : l'essence qui aura une sorte d'être en tant qu'essence et l'essence à laquelle s'ajoute l'être.



Rubrique rédigée par Khaled Roumo



Clés de lecture

- > *Quel est le double héritage arabe et grec de Sohrawardi ?*
- > *D'après ses propres dires, en quoi ce « théosophe » est-il innovateur ?*
- > *Quel lien indispensable établit-il entre l'inspiration et la philosophie ?*
- > *Comment assimile-t-il les anges à l' « intelligence agente » ?*
- > *Loi ou voie ? Quel sens ésotérique la sharia peut-elle revêtir d'après Sohrawardi ?*
- > *Qu'est-ce qu'un sage, selon Sohrawardi ?*
- > *Comment Ibn Arabi relie-t-il l'imagination à l'intelligence ?*
- > *Dans la vie spirituelle, quel est le rôle des « personnages invisibles » selon Ibn Arabi ?*
- > *Quel rapprochement peut-on faire, d'après Ibn Arabi, entre les « essences » de Platon et les « noms divins » en Islam ?*
- > *En quoi Mulla Sadra confirme-t-il les idées de Sohrawardi concernant le lien entre « raison » et « expérience spirituelle » ?*
- > *Selon Mulla Sadra, quel lien peut-on faire entre « essence », « existence » et « être » ?*

[1] **Sohrawardi,** *Kalimat al Tassawof (parole mystique)*, **cité par H. Corbin,** *En Islam iranien, aspects spirituels et philosophiques, II, Sohrawardi et les platoniciens de Perse*, **Gallimard, 1971, p. 29.**

[2] *Motârahât*, **§111, cité par H. Corbin, op. cit., p. 21.**

[3] *Hikmat al Ishrâq*, **§280, cité par H. Corbin,** *op. cit.*, **p. 20.**

[4] **Coran, traduction de Jacques Berque, Sindbad, 1990, p. 376.**

[5] *Hikmat al Ishrâq*, **§165, cité par H. Corbin,** *op. cit.*, **p. 98.**

[6] **Henri Corbin,** *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn Arabi*, **Flammarion, 1958, entrelacs, 2006, p. 48.**

[7] **Ibn Arabî,** *Fossûs al Hikam*, **I, édition du Caire, 1946, p. 178, cité par Henri Corbin,** *op. cit.*, **p. 136.**

[8] **H. Corbin,** *op. cit.*, **p. 150.**

[9] **Mulla Sadra Shîrâzî,** *Hudûth*, **cité par Cécile Bonmariage,** *Le réel et les réalités, Mulla Sadra Shirazi et la structure de la réalité*, **études musulmanes XLI, Vrin, 2007, p. 21, note 7.**

[10] **Mulla Sadra Shîrâzî,** *Asfâr*, **cité par Cécile Bonmariage,** *op. cit.*, **p. 29.**

[11] *Mashâ'ir*, **§85, cité par Cécile Bonmariage,** *op. cit.*, **p. 37.**



Si la vie est courte, un sourire ne prend qu'une seconde © Calligraphie de Karim Jaafar

DE LA DÉMONSTRATION À LA POÉSIE : L'ENJEU DE LA LOGIQUE DANS LA PHILOSOPHIE ARABE

LES PHILOSOPHES ARABES, DANS LA RECHERCHE ACTIVE D'UNE CONCILIATION ENTRE LES DEUX PHILOSOPHES GRECS PLATON ET ARISTOTE, ONT CONSIDÉRÉ QUE L'ÉDUCATION ÉTAIT LE TERRAIN DE CETTE HARMONISATION. PLATON A IMAGINÉ UNE CAVERNE DE LAQUELLE L'HOMME SORT PROGRESSIVEMENT POUR APPRENDRE, EN DÉCOUVRANT LA LUMIÈRE. ARISTOTE A ÉLABORÉ UNE LOGIQUE QUI REMPLIT LA MÊME FONCTION : PAR UN EFFET GRADUEL, L'HOMME PASSE DE LA CONCEPTION AU JUGEMENT PUIS DU JUGEMENT AU RAISONNEMENT. IL ACCÈDE AINSI À LA LUCIDITÉ QUE DONNE LE RAISONNEMENT DÉMONSTRATIF. MAIS DANS SA QUÊTE ÉDUCATIVE, L'HOMME RESTE CONNECTÉ AUSSI AUX MÉTHODES DE PERSUASION PAR L'EXEMPLE, SI UTILES EN POLITIQUE, ET AUX IMAGES DE LA POÉSIE QUI SONT DES RAISONNEMENTS DÉGUISÉS. AINSI, LA FOI DANS LE RAISONNEMENT, DANS SES EXPRESSIONS DÉMONSTRATIVE ET POÉTIQUE CARACTÉRISE LE PROJET ÉDUCATIF DES PHILOSOPHES ARABES QUI ONT COMMENTÉ PLATON ET ARISTOTE.



Le paradigme démonstratif développé par des philosophes comme Al Fârâbî (m.950) et Averroès (m.1198) dans leurs commentaires sur la logique d'Aristote (organon), a été mis en contexte dans une théorie de la connaissance qui prend en compte les différents degrés d'assentiment (*al Tasdîq*). C'est ainsi que ces philosophies ont promu un organon long dans leurs commentaires, c'est-à-dire qu'il intègre la rhétorique et la poétique : pour les philosophes arabes, la logique ne concerne pas seulement les opérations de définition et de démonstration mais aussi les actes de langage liés aux arguments rhétoriques et aux suggestions poétiques.

La logique d'Aristote, telle qu'elle a été développée par la tradition occidentale, ne comprend pas les œuvres de la poétique et de la rhétorique. L'intégration de ces deux œuvres s'est faite cependant dans la logique de tradition arabe. J. Brunschwig[1] se demande ce qu'aurait été la philosophie occidentale si elle avait retenu la thèse de l'organon long[2] et non celle qui est « épistémocentrique » et qui a prévalu au moins depuis le début de la philosophie moderne. La thèse de l'organon long, c'est-à-dire de la logique élargie à la poétique et à la rhétorique, a été soutenue avant les philosophes arabes, par de nombreux philosophes néo-platoniciens dont Philopon, Olympiodore, Ammonius. Elle a été reprise et confortée par les philosophes arabes tels qu'Al Fârâbî, Ibn Sina (Avicenne) ou Ibn Rochd (Averroès).

Citons ce texte d'Al Fârâbî qui, non seulement intègre la poétique et la rhétorique à la logique d'Aristote, mais présente une conciliation de la philosophie de Platon et de celle d'Aristote :
« Et l'exemple que Platon donne dans son livre la *République,* au sujet de la caverne : comment l'homme sort de la caverne et ensuite y revient, est tout à fait

adapté à l'ordre qu'Aristote a placé dans les parties de la logique. En effet il commence par des propos superficiels et généraux, c'est-à-dire qui s'appliquent à plusieurs choses, ensuite il ne cesse d'avancer graduellement et peu à peu jusqu'à monter vers la plus parfaite des sciences. Puis il commence à descendre de là peu à peu jusqu'à parvenir finalement à la plus infime, à la plus petite et la plus vile d'entre elles. Ce qui est dans les *Seconds Analytiques* est ce qu'il y a de plus complet dans les sciences et correspond au plus haut degré. Et ce qui est dans la *Poétique* est ce qu'il y a de plus imparfait, de plus infime dans les sciences et ce qui est le plus éloigné de la science parfaite. C'est la même chose pour les sciences que Platon a placées dans le mythe de l'ombre de la caverne »[3].

Al Fârâbî continue ce parallèle entre Platon et Aristote en l'articulant à une thématique éducative:
« Oui, l'homme quand il se trouve dans cette caverne ne se connaît pas lui-même, ni ceux qui sont avec lui quand il pose sa vue sur eux, mais il ne les connaît que lorsqu'il pose sa vue sur l'ombre que projette l'un quelconque d'entre eux. Et puisque la connaissance de la multitude, par laquelle elle se connaît elle-même, est comparable à la connaissance des sages, il en ira pour un individu quelconque ainsi: au départ, il ne se voit pas lui-même ni aucun de ceux qui sont avec lui dans un lieu obscur tant que le soleil ne l'aura pas frappé directement et n'aura pas progressé à partir de l'un d'entre eux par son ombre et son obscurité qui sont perceptibles - et à cette étape, il se connaît lui-même et les compagnons qui sont avec lui, à travers la connaissance de l'obscurité et de l'ombre d'eux-*mêmes -,* à la fin, il se voit lui-même et ceux qui sont avec lui par sa propre vision et non plus à travers leur ombre et leur obscurité »[4].

Le travail de Deborah Black[5] fait justice à cette thèse dite « thèse contextuelle » ; une thèse qui met en contexte logique la *Rhétorique* et la *Poétique.* Pendant longtemps, ceux qui ont travaillé le corpus logique aristotélicien ont minimisé, voire négligé cette thèse, quand bien même les textes[6] étudiés l'énonçaient explicitement. Cette inclusion est pourtant bien justifiée. Victor Goldschmidt[7] note par exemple que le spectacle théâtral développe un raisonnement: « La transposition artistique, bien loin de nous tromper sur l'original nous le fait mieux connaître; elle exige de la part du spectateur un effort de *raisonnement* qu'Aristote, par deux fois, ne craint pas de caractériser par le terme technique de syllogisme, qui conclut à la subsomption du modèle sous la représentation « ceci est cela ». Les philosophes arabes ont toujours présenté des arguments qui vont dans ce sens, c'est-à-dire dans le sens d'une pleine



L'auteur

Ali Benmakhlouf est professeur des universités. Il enseigne la philosophie à l'université de Nice. Il est membre du Comité consultatif national d'éthique (France) et président du Comité consultatif de déontologie et d'éthique de l'Institut de recherche pour le développement (IRD). Membre de l'Institut international de philosophie et de la Société française de philosophie, il a rédigé de nombreux ouvrages en histoire et philosophie de la logique. Traducteur et spécialiste d'Averroès (Ibn Roshd), il a consacré des ouvrages et des articles à la philosophie médiévale arabe. Il dirige une collection « Philosophies » aux Presses universitaires de France et une collection « Débats philosophiques » aux éditions Le Fennec à Casablanca (Maroc). Ses ouvrages principaux : *Bertrand Russell* (Belles lettres, 2004), *Gottlob Frege, logicien philosophe* (PUF, 1997), *Bertrand Russell, l'atomisme logique* (PUF, 1996), *Montaigne* (Belles lettres, 2008), *Averroès* (Belles lettres, 2000), *Al Fârabi, philosophie à Bagdad au Xe siècle* (Seuil, 2007).

reconnaissance d'un « raisonnement » poétique et d'un « raisonnement » rhétorique. Al Fârâbî dans son *Ihsa' al ulûm* (Énumération des sciences) dénombre parmi « les arts dans lesquels on utilise le syllogisme » le syllogisme poétique[8] et Averroès dans son *Commentaire moyen à la Rhétorique* souligne que « l'enthymème est une espèce de syllogisme.(...) Il faut donc que ce soit le logicien qui regarde de près cet art (...) Quand bien même l'assentiment rhétorique n'est pas vrai, il ressemble au vrai (...) Et ce qui ressemble au vrai entre dans la science du vrai qui est la logique »[9]. Comme le montre par ailleurs Avicenne, l'intérêt du logicien pour la poétique doit être distingué de l'intérêt du musicologue ou du spécialiste en prosodie ; « le logicien considère la poésie seulement en tant qu'elle est un discours imaginaire »[10]. Il ne s'occupe ni du rythme, ni de la mesure des vers, ni de la prosodie.

C'est dans ce cadre que le syllogisme (*al qiyâs*) se trouve reconnu comme une méthode générale comprenant aussi bien le syllogisme démonstratif que l'enthymème rhétorique (*al dhamîr*) ou la métaphore poétique. L'enthymème est bien ce syllogisme où nous faisons l'ellipse d'une prémisse et la métaphore peut être comprise comme un syllogisme qui ne livre que sa conclusion et qui laisse au locuteur auquel elle s'adresse le soin de constituer les deux prémisses laissées implicites. Le locuteur participe ainsi à la création de la métaphore puisque cette figure de style n'est accomplie que quand celui à qui elle s'adresse y participe d'une façon ou d'une autre : la métaphore ne s'accomplit que dans la compréhension qu'on en a.

L'intégration de la rhétorique à l'art logique en général repose sur deux arguments : 1) - la prise en compte de la rationalité rudimentaire présente chez la masse, qui n'ayant pas accès au vrai par la démonstration, n'a accès qu'à ce qui est « semblable au vrai », objet de la rhétorique. Or ce qui est semblable au vrai « tient auprès du peuple la place du vrai »[11] ; 2) - bien que la masse n'ait pas accès au vrai, elle a néanmoins la disposition de le connaître, « les gens sont tout à fait disposés par leur nature à la connaissance du vrai lui-même et, dans la plupart des cas, ils se proposent le vrai et agissent d'après lui »[12]. Si elle se contente de ce qui est semblable au vrai, elle n'est pas pour autant condamnée à cette étape et il convient à la science logique, qui est la science du vrai, de rendre compte de ce qui est semblable au vrai, de la substitution qui s'opère de l'un à l'autre et qui ne peut se faire que selon la norme du vrai.

Ibn Ridwân (m. 1061 ou 1068) résume bien la quintuple répartition de la vérité selon la nature des syllogismes : il y a « un discours démonstratif par lequel on cherche à obtenir l'une de ces deux choses, la représentation parfaite ou la certitude ; un discours dialectique par lequel on cherche aussi à obtenir ce qui prend le dessus dans l'opinion en fait de représentation et de croyance ; un discours sophistique qui assimile le faux au vrai comme on assimile le faux dinar et le dirham adultéré au bon dinar et au vrai dirham ; un discours persuasif sur lequel l'âme se repose et au contenu duquel elle se soumet ; un discours poétique qui induit dans l'âme la compréhension de la chose à partir de ce qui est pareil à elle et de ce qui l'imite »[13].



Bibliographie

> AVERROES, *Commentaire moyen sur la Rhétorique d'Aristote*, trad.franç. M. Aouad, volume II, Paris, Vrin, 2002.

> AVERROES*, Commentaire moyen sur le De Interpretatione,* Le Caire, texte établi par M. Kacem, C. Butterworth, A.A.Haridi, the General Egyptian Book Organization, 1981, trad. franç. A. Benmakhlouf et S. Diebler, Paris, Vrin, 2000.

> IBN RIDWAN, *Livre sur ce qui est utilisé de la logique dans les sciences et les arts*, manuscrit établi par M. Aouad, *La doctrine rhétorique d'ibn Ridwan et la didascalia in Rhetoricam Aristotelis ex Glosa* Al Fârâbî, in Arabic Sciences and philosophy, vol.7, (1977).

> BRUNSHWIG, J., *Quelques malentendus concernant la logique d'Aristote, in Penser avec Aristote,* Paris, Eres, UNESCO, 1992.

> BLACK, Deborah L., *Logic and Aristotle's Rhetoric and Poetics in medieval arabic philosophy*, Leiden, E.J. Brill, 1990.

> BRUNSCHVIG, R., *Averroès juriste*, in Études d'islamologie, Paris, Maisonneuve et Larose, 1976, pp.167-201.

> IBN ABI USAYBI'A, *Uyûn al anbâ' fi tabaqât al attibâ'*, Beyrouth Liban, quatrième édition, Dar al-taqâfa, p. 122-127, 1987.

> LEAMANN, O., *Averroes and his philosophy*, Curzon Press, édition révisée, 1998.

> MADKOUR, I., *L'organon d'Aristote dans le monde arabe,* Paris, Vrin, 1932.

Propositions pédagogiques : vivre et penser l'interculturalité

Comprendre le texte

- *Quelle innovation les philosophes arabes ont-ils apporté dans le domaine de la logique ?*
- *Qu'est-ce qu'un syllogisme poétique ?*
- *Qu'est-ce qui distingue les syllogismes logique, rhétorique et poétique ?*
- *Comment distinguer le vrai du vraisemblable ?*
- *Pour Avicenne, l'exception infirme-t-il la règle ?*
- *Quels sont les cinq modes du discours selon Ibn Ridwân ?*
- *Quelles sont les fonctions spécifiques du discours poétique ?*

Dialoguer avec le texte

- *Pensez-vous que la poésie relève de la logique ?*
- *En quoi la rhétorique utilise-t-elle la logique ?*
- *Êtes-vous d'accord avec la phrase d'Averroès : « Les gens sont tout à fait disposés par leur nature à la connaissance du vrai lui-même » ?*
- *En quoi est-il utile de catégoriser ?*
- *Le « bon sens » ou « sens commun » est-il un critère de jugement ?*
- *En quoi la poésie relève-t-elle de la vérité ?*
- *La vérité est-elle plutôt de nature singulière ou universelle ?*

Modalité pédagogique suggérée : évaluer les questions

Une question est choisie. Chacun répond individuellement par écrit à la question donnée. Un premier participant volontaire lit sa réponse à haute voix. Chacun doit rédiger une question destinée à clarifier ou approfondir la réponse fournie. Chacun lit sa question à voix haute au groupe. Le volontaire choisit trois questions auxquelles il répond verbalement. Si un participant estime que le volontaire n'a pas répondu, il peut soulever le problème à tout moment. Il faut néanmoins distinguer « ne pas répondre » et « ne pas être d'accord ». Chacun rédige une nouvelle question à propos de ce qui a été énoncé. À nouveau le volontaire choisit trois questions et y répond. On examine collectivement le travail accompli : pour déterminer dans quelle mesure le volontaire a répondu ou non aux questions et si elles étaient utiles ou pas, etc. On demande un autre volontaire, et l'on recommence la procédure. Variante : le premier volontaire choisit son successeur. Si c'est possible, recommencer avec d'autres questions. Analyse du travail et de l'exercice avec l'ensemble du groupe.

Rubrique rédigée par Oscar Brenifier

Exercices pédagogiques

Jeu des métaphores

- *Introduire une discussion sur l'importance et les buts de l'utilisation des métaphores et des analogies.*
- *Demander aux participants de lire également la fiche « Averroès et l'interprétation de la loi ».*
- *Après une discussion sur les fiches, demander aux participants de se diviser en groupes de trois personnes dont chacune est chargée de lire un poème.*
- *Chaque groupe discute ensuite du sens du poème et des liens logiques possibles avec la réalité.*
- *Discussion collective sur les différentes interprétations et sur le pouvoir des métaphores.*
- *Demander à chaque groupe de choisir un sujet et de créer une métaphore ou une analogie pour l'expliquer.*
- *Chaque groupe expose sa métaphore et les autres participants proposent des interprétations sur les liens possibles avec la réalité.*
- *Discussion de l'importance des métaphores et de la poésie comme aide à la communication dans l'Islam.*
- *Discussion avec les participants des différents aspects clés du texte : rapport de l'exotérique/ésotérique, la valorisation de la diversité, la compréhension de la fidélité/infidélité et la recherche de l'harmonie*

Rubrique rédigée par Jonathan Levy

I. CONCEVOIR ET JUGER

Dans cet organon long, la place faite aux opérations de la conception et au jugement est grande. Concevoir, cela se fait selon les dix catégories qui sont présentées sous formes de particules permettant pour la plupart de répondre à des questions relatives à nos cadres de pensée, par exemple : Qui ou quoi ? Quand ? Comment ? Où ? Combien ?

Restait à justifier pourquoi seules dix catégories correspondent à nos cadres de pensée. Pour Avicenne, certes les catégories ne comprennent pas l'inventaire complet du monde, ce n'est pas parce qu'il y a des individus inclassables, isolés, n'entrant dans aucun genre ni espèce, qu'il faut remettre en cause le fait qu'il n'y a que dix catégories comme éléments intelligibles selon lesquels le monde se dit.

« Comme il n'est pas nécessaire théoriquement que chaque objet ait des semblables qui forment avec lui une espèce, il peut y avoir des individus isolés, sans espèce et, à plus forte raison, qui peuvent n'appartenir à aucune catégorie ; ce qui n'empêche pas d'affirmer que les catégories sont seulement dix, puisque ce qui en est exclu n'est pas une catégorie en soi, ni inclus dans une catégorie nouvelle. Si l'on dit par exemple qu'il n'existe dans le monde que dix villes, l'existence de nomades en dehors de ces villes n'infirme pas cette assertion »[14].

Il y a donc bien un territoire universel de la pensée qu'Aristote a su défricher et que les philosophes qui lui succèdent doivent explorer selon le principe émis par Al Kindî, que le vrai est un processus qui se révèle à différents peuples et à différentes époques, sans être altéré ni se dédoubler. Les êtres singuliers ne sont d'ailleurs pas hors de la logique pour Averroès. Aristote disait qu'il était impossible de les définir mais Averroès relativise ce point en disant que dans la mesure où les êtres singuliers se distinguent par le fait que rien ne leur est semblable. Or dans la mesure où beaucoup de choses ont la propriété de n'avoir rien qui leur ressemble, cela devient une propriété commune, au moins en pensée : « Les singuliers présentent d'une certaine façon une disposition associée, savoir la privation de l'association appartenant à l'universel. Cette disposition est une notion privative et de pensée, et c'est elle qui fait qu'il est correct que le singulier a une définition sans être un universel prédiqué d'une pluralité. Ainsi, en tant qu'il a une disposition associée dans la pensée, savoir cette privation de l'association appartenant à l'universel, il a bien une définition. En revanche, en tant qu'il ne possède pas de nature associée en dehors de l'âme, il est bien singulier, et ce n'est pas un universel ».

II. L'ASSENTIMENT RHÉTORIQUE

L'assentiment rhétorique est celui d'un public qui n'a pas d'élément critique et est informé sur la base de son adhésion. Mais celle-ci reste cependant le signe d'une capacité rationnelle minimale qui s'exerce dans des raisonnements tenus pour conduire les affaires quotidiennes. Le raisonnement rhétorique est appelé enthymème ; c'est un syllogisme où manque une prémisse et qui emporte l'adhésion au premier coup d'œil, cette adhésion suppose donc de l'implicite : « Les masses ne sont pas capables de comprendre l'inférence de la conclusion qui suit des prémisses ; même ils ne différencient pas la conclusion et ce de quoi la conclusion est tirée. Ils ne distinguent pas dans un syllogisme les prémisses de la conclusion... quand quelqu'un fait savoir ce qui est nécessité et ce qui nécessite, c'est comme s'il avait dit la chose deux fois, ce qui est ridicule pour l'adhésion à première vue » nous dit Averroès, dans son *Commentaire sur la Rhétorique*. On voit que les masses ont une conception grossière de ce qu'est une inférence ; leurs besoins logiques ne peuvent être satisfaits (*iqna'*) par des arguments adaptés, rhétoriques où l'explicite laisse le pas au maniement de l'ellipse.

L'assentiment à quelque chose est ce qui sert de base à caractériser comme logiques les pratiques de discours aussi distinctes que la démonstration ou l'enthymème. Il s'arrête aux frontières de la rhétorique qui est considérée comme le septième art logique, le huitième, la poétique, ne produit pas un acte d'assentiment mais un acte d'imagination qui exhorte le public à faire ou à ne pas faire quelque chose. Le syllogisme poétique est un syllogisme qui ne produit pas d'assentiment du tout mais des images qui inspirent à l'âme le désir d'une chose ou bien l'effroi, l'indignation, etc. Il y a cependant même dans les œuvres poétiques une raison sous-jacente. Celle-ci vient essentiellement de l'imitation ou *mimesis*. Il y a dans toute production artistique une imitation des choses sensibles à laquelle les hommes prennent plaisir. Tout ceci est bien aristotélicien. Dans un passage de la *Rhétorique* en 1371b4-10, Aristote écrit : « Comme il est agréable d'apprendre et de s'étonner, ainsi que de faire d'autres choses analogues, il en résulte nécessairement que ce qui est imitation l'est aussi; comme, par exemple, la peinture, la statuaire, la poésie et tout ce qui est une bonne imitation, lors même que ne serait pas agréable le sujet même de cette imitation, car ce n'est pas ce sujet qui plaît, mais le raisonnement qui fait dire: c'est bien cela et par suite duquel il arrive qu'on apprend quelque chose ». En commentant ce passage, Averroès prend le mot de raisonnement au sens technique de syllogisme, et note que l'image et l'objet qu'elle évoque sont analogues aux prémisses et à la conclusion d'un syllogisme. « Ce par quoi les choses existantes sont imitées ne procure pas de plaisir parce que la forme ressemblante est belle ou non, mais plutôt parce qu'il y a en elle un type de syllogisme et une façon de faire

connaître le plus caché, c'est-à-dire la chose absente, qui est la chose comparée, à travers le plus apparent, c'est-à-dire la comparaison. Car dans l'imitation, il y a en quelque façon une forme d'instruction qui est établie par syllogisme ; et cela parce que l'image a le statut d'une prémisse et la chose que l'image évoque et rend intelligible est la conclusion ». L'analogie est bien sûr forcée car dans un syllogisme les prémisses sont des prédications, or dans le discours poétique nous avons plutôt des comparaisons ; « untel est sage » (S est P) ne fonctionne pas de la même façon que « untel est une lune » (S est S'). Mais en forçant l'analogie, Averroès développe une interprétation logique qui peut se nourrir non seulement de coups de force interprétatifs mais même de contresens. L'intérêt étant non pas de dire qu'Averroès s'est trompé mais de souligner le type de philosophie que le philosophe Cordouan a produite à partir d'un déplacement de sens.

III. LA MÉTAPHORE POÉTIQUE

Une conception littéraliste de la métaphore est l'idée qu'il s'agit d'un raisonnement potentiel, non explicite, tout n'est pas dit, il y a place pour la suggestion. On sauve le sens littéral, sans dédoubler ni le sens, ni la référence, sans déréaliser notre monde et en faisant la pleine reconnaissance de la valeur cognitive de la métaphore : celle-ci ne menace pas le sens mais en propose un usage distinct du commun. Al Fârâbî ainsi qu'Averroès ont fait de la métaphore un syllogisme potentiel et imaginatif. Un syllogisme est un raisonnement qui permet un acquis de connaissance, la part cognitive est donc sauvée. Il est imaginatif, au sens où les prémisses sont le produit de la part de rêve du langage. Il est potentiel car aussi bien celui qui fait la métaphore que celui qui la reçoit sont dans la suggestion et non dans l'explicite : une métaphore est une conclusion de syllogisme dont on a fait l'ellipse des deux prémisses. De même celui qui écoute une métaphore, reconstitue les prémisses par son imagination et, par cet acte, il crée de la métaphore en la comprenant.

La métaphore est alors une métamorphose : si elle sauve le sens littéral, elle en fait un usage nouveau qui s'apparente à une métamorphose. L'exemple suivant donné par Avicenne est éloquent : « le miel est de la bile vomie ». Littéralement c'est bien le travail des abeilles que de « vomir » le miel : la métaphore ne crée pas un autre sens, mais se fonde sur le sens pour en proposer un autre usage. Il y a métaphore car le mot « vomir » est associé communément dans la langue à une activité que cherche à fuir l'homme. Fuir, poursuivre : nous sommes là dans des actes associés au produit de l'imagination. Nous n'avons pas touché au sens littéral, mais nous en avons fait un usage qui apparente la métaphore à une métamorphose : le miel n'est pas vu comme une douceur que l'on chercherait mais comme un rendu qui laisse l'auditeur perplexe, qui trouble donc en donnant lieu à une perception autre de la réalité : le miel sera donc rejeté alors que communément il est recherché.

L'intérêt de cette analyse est de ne pas suspendre les significations littérales ni les références communes. La métaphore est là pleinement une modalité du discours de même statut théorique que le mensonge ou l'assertion. En valorisant le rôle de l'imagination, on indique que la métaphore n'est pas explicable par paraphrase ; elle ne l'est ni par celui qui la produit, ni par celui qui la reçoit, tous deux créateurs de métaphore, l'un en la proposant, l'autre en la comprenant.

La logique est en général associée aux actes de l'esprit que sont la conception, le jugement, la définition et la démonstration. Loin de nier ces pratiques fondamentales de la logique, les philosophes arabes comme Al Fârâbî et Averroès, ont voulu insister sur le caractère également logique de pratiques comme la poétique et la rhétorique. L'objectif est de montrer que les images de la poétique et les arguments persuasifs de la rhétorique relèvent bien d'une rationalité logique et a des règles précises qu'il convient de décrire. Dans un contexte culturel - l'Islam classique du IXe au XIIe siècle - où la théologie aussi bien que la poésie se sont développées d'une manière remarquable, il appartenait au philosophe de montrer que la créativité poétique aussi bien que l'argumentation théologique répondent à des règles logiques et à une rationalité communément partagée. Ces règles mettent l'accent sur les multiples accès à la vérité. Si aucune vérité n'en contredit une autre logiquement, encore convient-il de reconnaître que les vérités auxquelles l'homme donne son assentiment n'empruntent pas toutes le même vêtement discursif.

Rubrique rédigée par Jacques Nicolaus

Autres époques, Autres lieux

Einstein et la caverne de Platon

L'allégorie de la Caverne de Platon représente l'idée que l'homme tend à comprendre le monde comme il le perçoit et non tel qu'il est véritablement. C'est une problématique de toute première importance puisqu'elle débouche sur la nécessité de l'interprétation des perceptions par la pensée, le raisonnement, pour tendre vers une véritable compréhension des choses.

Einstein n'était pas philosophe, mais il a apporté une petite révolution dans le domaine de la pensée. On considère ordinairement qu'est vrai ce qui est vu, ce qui est perceptible. En complétant cette représentation nous arrivons à la spécificité essentielle de l'espèce humaine qui se distinguerait des autres espèces par le fait qu'elle ne se contente pas de percevoir-mais essaie de comprendre par l'opération de la pensée.

D'après ses biographes, Einstein fut perçu par ses professeurs comme un élève plutôt moyen et d'une réflexion lente. Curieux cependant, il s'entêtait dans la recherche de questions posées. Solitaire, il aurait acquis un certain nombre de connaissances en autodidacte. Une anecdote intéressante est souvent citée : vers l'âge de 4 ou 5 ans il fut profondément marqué par la vue d'une boussole que lui montra son père : le mouvement déterminé de l'aiguille sans cause apparente lui « laissa une impression profonde et durable », le sentiment qu' « il devait donc y avoir derrière les choses quelque chose de profondément caché »[1]. Il est qualifié de « moyen » par ses professeurs. Si l'on considère qu'il est devenu par la suite le plus grand scientifique reconnu du XXe siècle, cela signifie que sa démarche d'esprit était différente de la manière de penser courante ; différente donc jugée peu performante. Le non-conformisme qu'il a fréquemment affiché était souvent ce qu'on retenait de lui. Il est qualifié de « lent », car il n'émet aucun jugement rapide et prend le temps de réfléchir. Cela signifie que depuis sa tendre enfance la réflexion dominait les réactions spontanées et « ressenties ». Enfin, il est curieux et cherche en permanence obstinément à comprendre les raisons des choses et leur fonctionnement. Il cherche des solutions logiques, raisonnées et vérifiables. En 1938 il a développé sa démarche dans l'ouvrage écrit avec Léopold Infeld.

« *C'est en réalité tout notre système de conjectures qui doit être prouvé ou réfuté par l'expérience. Aucune de ces suppositions ne peut être isolée pour être examinée séparément. […]. Les concepts physiques sont des créations libres de l'esprit humain et ne sont pas, comme on pourrait le croire, uniquement déterminés par le monde extérieur. Dans l'effort que nous faisons pour comprendre le monde, nous ressemblons quelque peu à l'homme qui essaie de comprendre le mécanisme d'une montre fermée. […] Mais le chercheur croit certainement qu'à mesure que ses connaissances s'accroîtront, son image de la réalité deviendra de plus en plus simple et expliquera des domaines de plus en plus étendus de ses impressions sensibles. Il pourra aussi croire à l'existence d'une limite idéale de la connaissance que l'esprit humain peut atteindre. Il pourra appeler cette limite idéale la vérité objective.* ».

L'évolution des idées en physique – Albert Einstein, Léopold Infeld[2].

Einstein nous apprend à penser autrement. L'esprit logique, c'est-à-dire cohérent avec le fonctionnement des choses telles que nous pouvons les percevoir, entre-t-il en contradiction avec la conscience du réel ? Il tendrait à s'instaurer l'idée que nous devons nous fier directement et seulement à l'expérience et aux mesures. C'est une démarche équivalente à celle de se fier à nos perceptions seules.

Ainsi, la naissance des théories physiques de la Relativité a augmenté notre conscience de l'idée que toute vérité relative est susceptible d'être dépassée en regard d'un domaine de réalité plus vaste que celui auquel celle-ci s'applique.

1 Michel Paty, *Albert Einstein ou La création scientifique du monde*, Paris, Les Belles Lettres, 1997.
2 Léopold Infeld (1898-1968), collaborateur d'Einstein à Princeton en 1936-1937. Il écrit en 1938 de *L'évolution des idées en physique* avec Einstein. Publication conjointe de trois articles sur le problème du mouvement

Rubrique rédigée par Khaled Roumo



Clés de lecture

> *Que pensez-vous de la démarche des philosophes arabes qui consiste à intégrer de la rhétorique et de la poétique à la logique ?*

> *Comment ces philosophes présentent-ils le « vrai » à la « masse » ?*

> *Comment s'échelonnent les cinq discours (du démonstratif au poétique) chez Ibn Ridwân ?*

> *Comment Averroès entend-il s'adresser à la « masse » en matière de raisonnements ?*

> *Que pensez-vous de l'idée selon laquelle il y a une raison sous-jacente dans les œuvres poétiques ?*

> *Apprécier : aller de la métaphore à la métamorphose pour une perception autre de la réalité.*

> *Pensez-vous, dans le contexte, que la théologie et la poésie représentent de multiples accès à la vérité ?*

1 **J. Brunshwig,** *Quelques malentendus concernant la logique d'Aristote*, **in** *Penser avec Aristote*, **Paris, Eres, UNESCO, 1992, pp. 423-429.**

2 **L'organon qui comprend outre les six œuvres mentionnées en note 1, la** *Rhétorique et la Poétique*.

3 **Texte conservé en latin :** *Didascalia in Rhetoricam Aristotelis*, **Beyrouth, édité par Langhade et Grinaschi, Dar al Machreq, 1971, pp. 213-214.**

4 **Ibid.**

5 **Deborah L. Black,** *Logic and Aristotle's Rhetoric and Poetics in medieval arabic philosophy*, **Leiden, E.J.Brill, 1990.**

6 **I. Madkour,** *L'organon d'Aristote dans le monde Arabe*, **Paris, Vrin, 1932.**

7 **V. Goldschmidt,** *Art et science*, **in** *Penser avec Aristote*, **op. cit., pp. 607-610.**

8 **Al Fârâbî,** *Ihsa' al ulum*, **édité par Uthman Amin, Le Caire Dar al fikr al Arabi, 1949, pp. 63-69.**

9 **Averroès,** *Talkhid Kitab al Khataba* **(***Commentaire de la Rhétorique***), édité par Abd al Rahman al Badawi, Maktaba al Nahda al Misriyya, 1960, pp. 10-11.**

10 **Avicenne,** *Talkhis kitab al shi'r (Commentaire de la Poétique*), **161-11-14.**

11 **Averroès,** *Commentaire moyen sur la Rhétorique d'Aristote*, **trad. franç., M. Aouad, volume II, Paris, Vrin, 2002, p. 8.**

12 **Ibid.**

13 **Ibn Ridwan,** *Livre sur ce qui est utilisé de la logique dans les sciences et les arts*, **manuscrit établi par M. Aouad,** *La doctrine rhétorique d'ibn Ridwan et la didascalia in Rhetoricam Aristotelis ex Glosa Al Fârâbî*, **in** *Arabic Sciences and philosophy*, **vol.7, (1977), p. 202.**

14 **Avicenne,** *Commentaire moyen sur les catégories*, **in Madkour,** *L'organon d'Aristote dans le monde arabe*, **Paris, Vrin, 1932, p. 85.**



Page de Coran bleu, Afrique du Nord, Xe siècle © IMA.
Le Coran est le premier support artistique de la civilisation arabo-musulmane élevant la calligraphie au rang d'art suprême. Ceci est particulièrement vrai sur cette page de Coran, bleue inscrite à l'or, réalisée en Afrique du Nord au Xe siècle.

L'ART DANS LA CIVILISATION ARABO-MUSULMANE

L'ART ISLAMIQUE EST NÉ AVEC UNE NOUVELLE RELIGION, L'ISLAM. IL N'EST POURTANT PAS EXCLUSIVEMENT UN ART RELIGIEUX ; SES CRÉATIONS VIENNENT EN GRANDE MAJORITÉ DU MONDE PROFANE. MÊME SI LA MOSQUÉE RESTE L'ÉLÉMENT LE PLUS EMBLÉMATIQUE DE L'ARCHITECTURE ISLAMIQUE, CETTE NOUVELLE SOCIÉTÉ S'IMPOSE TRÈS VITE COMME UN EMPIRE CITADIN. TOUTES LES GRANDES VILLES DE CET EMPIRE SE DOTENT DE BÂTIMENTS LIÉS À L'ISLAM : OUTRE LA MOSQUÉE DÉJÀ ÉVOQUÉE, LA MADRASA (ÉCOLE CORANIQUE) LUI EST SOUVENT ASSOCIÉE, MAIS AUSSI DES HÔPITAUX, DES HOSPICES, DES SOUKS, DES HAMMAMS, DES BÂTIMENTS OFFICIELS POUR L'ADMINISTRATION ET LE PALAIS, SIÈGE DU POUVOIR. HISTORIQUEMENT, LA GENÈSE DE L'ART ISLAMIQUE, ENTRE LES VIIe ET IXe SIÈCLES, REPREND DES MODÈLES ANCIENS CONNUS, ISSUS POUR LA PLUPART DES TRADITIONS HELLÉNISTIQUES ET IRANIENNES. CES SOURCES D'INSPIRATION D'ORIGINE SERONT ADAPTÉES, D'AUTRES ABANDONNÉES, VOIRE MODIFIÉES OU SIMPLIFIÉES POUR FAIRE NAÎTRE DE NOUVELLES FORMES ET DES MOTIFS ORIGINAUX, INSPIRÉS DE SOURCES ANTÉRIEURES ET LIÉES À LA NOUVELLE SOCIÉTÉ ISLAMIQUE. LE CARACTÈRE SACRÉ DE LA LANGUE ARABE, PAR LAQUELLE S'EST FAITE LA RÉVÉLATION CORANIQUE AU PROPHÈTE MUHAMMAD, IMPOSE DE FAIT LA CALLIGRAPHIE COMME UNE CARACTÉRISTIQUE MAJEURE DE L'ART ISLAMIQUE. DE PLUS, L'ART ISLAMIQUE SE CARACTÉRISE POUR BEAUCOUP PAR L'ABSTRACTION GÉOMÉTRIQUE, CELLE-CI DEVIENT L'UN DES VECTEURS SYMBOLIQUES DE L'EXPRESSION DIVINE. CET ART DE L'ORNEMENTATION PAR L'ABSTRACTION DEVIENT ALORS UN REFLET DE DIEU, INVISIBLE MAIS PRÉSENT EN TOUTES CHOSES. PAR EXTENSION, CET ART EST UNE EXPRESSION DE SA BEAUTÉ. LE SPIRITUEL REJOINT ALORS LE QUOTIDIEN POUR LE MAGNIFIER À L'EXTRÊME.

Comme l'ensemble des grandes civilisations, le monde arabo-musulman a développé un art qui lui est propre, caractéristique et identifiable comme tel. Alors que l'Occident a morcelé son histoire artistique en périodes, l'appellation d'art islamique apparaît en ce qui concerne la civilisation arabo-musulmane. Pourtant, cette dénomination fait encore débat : comment unifier sous un titre générique l'art de plus de quinze siècles d'évolution et présent dans des dizaines de pays, de l'Atlantique aux frontières de la Chine ? Si l'on remonte à la fin du XIXe siècle, date à laquelle il y a une prise de conscience occidentale de l'existence de cet art, on le retrouve sous l'appellation « d'art oriental ». L'art islamique s'associe alors aux arts notamment chinois et japonais, qui nourrissent de leurs motifs l'inspiration des artistes français. Il devient « art arabe » pour l'exposition de 1903 au musée des Arts décoratifs qui le mettra en valeur pour la première fois. Enfin, en 1907, Gaston Migeon rédige, quant à lui, son célèbre *Manuel d'art musulman*. Cette appellation évoluera jusqu'à aujourd'hui où on lui préfère le nom d'art islamique ou arts de l'Islam, l'utilisation du pluriel introduisant de fait la pluralité et la diversité de cet art.

L'art islamique est né avec une nouvelle religion, l'Islam. Il n'est pourtant pas exclusivement un art religieux ; ses créations viennent en grande majorité du monde profane. Il n'est pas non plus un art fait par des musulmans pour des musulmans. Peu importe la confession des artistes, des artisans ou des commanditaires des œuvres, les moyens artistiques par lesquels ils s'expriment s'inscrivent dans cette civilisation.

Toute une nouvelle typologie de formes, d'objets, de constructions architecturales apparaît comme autant de marqueurs de cette culture islamique.

La civilisation arabo-islamique apparaît au début du VIIe siècle dans la péninsule Arabique avec la révélation de la religion musulmane au prophète Muhammad. Il définit alors non seulement une nouvelle foi, mais aussi un mode de vie différent. On considère que cette civilisation débute en 622, date de l'Hégire et du début du calendrier musulman. L'expansion est ensuite fulgurante : en un siècle à peine, les troupes arabes arrivent sur des territoires aussi éloignés que l'Espagne à l'ouest, le nord de l'Inde ou l'Asie centrale. Après des rivalités successorales, un pouvoir politique et religieux s'installe au centre de ce vaste empire, en Syrie d'abord sous les Omeyyades (661-750), puis en Iraq sous les Abbassides (750-1258). C'est là que se développent les premières créations artistiques. Mais peut-on pour autant déjà les définir d'islamique ?

Les territoires conquis par les troupes arabes appartiennent à d'antiques civilisations, au passé tumultueux, mais artistiquement riche. Ce creuset culturel foisonnant nourrit cette nouvelle société, qui, à ses débuts, n'a pas encore défini un art qui lui est propre. Dans la genèse de l'art islamique, on retrouve des influences aussi bien byzantines que perses, voire gréco-romaines, mais qui seront réadaptées et même réinventées par les artistes du monde arabo-musulman pour répondre aux transformations de la société.

La nouvelle philosophie défendue par la religion musulmane et le mode de vie qui en découle font alors naturellement naître un art inédit, identifié à partir du XIXe siècle comme l'art islamique.



L'auteur

Aurélie Clemente-Ruiz, diplômée de l'école du Louvre, est historienne de l'art, spécialisée dans les Arts de l'Islam. Chargée de collections et d'expositions à l'Institut du monde arabe, elle a notamment été commissaire des expositions « *L'âge d'or des sciences arabes* » (2005), « *Bonaparte et l'Égypte* » (2008) ou « *Arts de l'Islam* » (2009). Elle est également professeur d'art islamique et de muséologie à l'EAC. Elle a rédigé différents articles et ouvrages en lien avec ses expositions aux éditions Gallimard et Hazan.

L'ARCHITECTURE ISLAMIQUE

L'architecture apparaît comme la première forme artistique à se développer en terre d'Islam. Un nouvel édifice devient le symbole de la religion musulmane et de son pouvoir politique : la mosquée, *masjdid* en arabe qui signifie « lieu où l'on se prosterne devant Dieu ». La prière, l'un des cinq piliers de la foi islamique, est, à l'origine, un acte privé qui se transforme vite en un acte collectif de rassemblement de la communauté, notamment lors de la prière du vendredi. Or, le Coran ou même les *hâdiths* ne précisent pas à quoi doit ressembler le lieu de prière des croyants. À ces premiers musulmans de trouver leur inspiration ailleurs que dans les textes fondateurs. À l'époque du prophète Muhammad, au tout début du VII[e] siècle en Arabie, seules deux constructions architecturales se démarquent comme symboles de l'Islam : la mosquée de la *Ka'aba* à La Mecque, ancien lieu de culte païen devenu le plus important sanctuaire islamique, et la maison où vivait le Prophète à Médine. Cette dernière initie le prototype des futures mosquées. Il s'agit d'un vaste espace rectangulaire ouvert, bordé de portiques sur deux côtés. Ce modèle sera repris dans les premières mosquées dites hypostyles, notamment celle des Omeyyades à Damas (705-715) où une vaste cour à portiques donne sur une salle de prière couverte. L'aspect ouvert et peu codifié du bâtiment exprime un souci pratique : c'est un lieu de rassemblement pour le plus grand nombre, protégeant les fidèles du climat chaud en été et froid en hiver. Le modèle de la mosquée hypostyle connaît un large succès, de l'Andalousie aux frontières de l'Iran et de la Turquie. Néanmoins, d'autres formes de mosquées apparaissent ultérieurement sur ces territoires. À partir du XI[e] siècle tout d'abord, le monde iranien développe une mosquée dite à *iwan,* sorte de grande salle voûtée ouverte sur un côté, héritage de l'architecture iranienne préislamique. Une vaste cour centrale est alors cernée de un à quatre *iwans*. L'un d'eux donne généralement sur une salle intérieure où se trouve le *mihrab*. Ce prototype essaimera ensuite dans l'ensemble du monde iranien où il deviendra le plus fréquent. Puis, à compter du XV[e] siècle, le monde ottoman crée la mosquée-coupole où l'espace intérieur domine. Il s'agit d'une vaste salle sous coupole, certainement inspirée du plan de la basilique Sainte-Sophie (VI[e] siècle) à Constantinople devenu Istanbul en 1453. L'espace intérieur gagne en hauteur, tandis que les murs deviennent soit des supports décoratifs foisonnants, soit des écrans ajourés laissant entrer la lumière.



Bibliographie

- BAER Eva, *Metalwork in Medieval Islamic Art,* New York, 1983.
- BLOOM Jonathan et Blair Sheila, *Islamic Arts,* Phaidon Press, London, 1997.
- BOSWORTH, C.E. *Les dynasties musulmanes,* Paris, Sindbad, 1996.
- CLEMENTE-RUIZ Aurélie, *Arts de l'Islam,* Album, Paris, Hazan, 2009.
- ETTINGHAUSEN Richard et GRABAR Oleg, *Islamic Art and Architecture, 650-1250,* New-Haven, Yale University Press, 1982.
- GRABAR Oleg, *La formation de l'art islamique,* Paris, Flammarion, Champs arts, 2000.
- HILLENBRAND Robert, *Islamic Architecture,* Edimbourg, 1994.
- MICHELL George, *Architecture of the Islamic World: its History and Social Meaning,* Thames and Hudson, Londres, 1987.
- SOURDEL Dominique et Janine, *La civilisation de l'Islam classique,* Paris, 1968.
- SOUSTIEL Jean, *La céramique islamique,* Fribourg, Office du Livre, 1985.

Catalogues d'expositions

- *Arts de l'Islam*, Hazan, Institut du monde arabe, Paris, 2009.
- *L'art du livre arabe,* Bibliothèque nationale de France, Paris, 2001.
- *Heavenly Art, Earthly Beauty,* Amsterdam, 1999.
- *Splendeurs persanes,* Bibliothèque nationale de France, Paris, 1997.



L'espoir est la lumière de la vie © Calligraphie de Karim Jaafar

Rubrique rédigée par Jacques Nicolaus

Autres époques, Autres lieux

Calligraphie et enluminures médiévales

Sans atteindre le développement au niveau d'un art majeur comme la calligraphie chinoise ou arabe, l'art de la calligraphie et de l'enluminure est bien présent dans l'Occident médiéval. Les livres copiés à la main demandent un long travail et une grande habileté. Les décorations dont ils font l'objet accroissent encore leur valeur.

L'enluminure est une peinture ou un dessin exécuté à la main, qui décore ou illustre un texte ou ses marges, la plupart du temps un manuscrit. Le parchemin, en l'absence du papier encore inconnu, est le support le plus apte à recevoir un texte calligraphié et décoré, il est préparé à partir de peaux d'animaux, comme le mouton et la chèvre. Plus tard avec l'essor des activités commerciales et des universités dans les villes, les différentes étapes de la fabrication seront confiées à des corps de métiers spécifiques : mégisserie, chamoiserie, et parcheminerie.

Le parchemin de meilleure qualité est le *vélin* qui désigne les peaux des animaux mort-nés (veau, agneau, chevreau). Les manuscrits sur vélin étaient les plus rares et les plus chers, ils étaient réservés aux ouvrages les plus précieux. Le parchemin, même ordinaire, restait rare et coûteux, il était fréquent que des manuscrits soient grattés pour être réutilisés, ce sont les *palimpsestes*.

Les termes de « *miniature* » ou d'« *enluminure* » sont fréquemment employés pour désigner la décoration peinte dans les livres.
Le verbe latin « *illuminare* » (éclairer, illuminer) a donné le mot français « *enluminer* ». Ce terme regroupe aujourd'hui l'ensemble des éléments décoratifs et des représentations imagées exécutés dans un manuscrit pour l'embellir, mais au XIIIe siècle il faisait référence surtout à l'usage de la dorure. « *Miniature* » provient du *minium*, (oxyde de plomb rouge vermillon souvent employé pour la décoration).

Jusqu'au XIIe siècle, les manuscrits sont copiés dans les établissements ecclésiastiques, principalement les abbayes où ils servent à célébrer le culte. Les Bibles et les livres religieux constituent naturellement la majorité des livres copiés. L'art du livre est un art moins public et moins laïc que l'architecture, par exemple, il s'inspire moins rapidement des nouvelles esthétiques (le roman puis le gothique). Cet art, dominé par les moines et les écoles abbatiales, est replié sur lui-même. L'illustrateur de manuscrits travaille entouré des ouvrages anciens qu'il trouve dans les bibliothèques et s'en inspire. De véritables équipes d'artistes moines copistes et enlumineurs travaillaient durement dans les grands monastères[1]. Ils ont contribué au sauvetage de la culture en Occident après la chute de l'Empire romain.

L'alphabet latin est la principale écriture en Occident. Aux 21 lettres d'origine ont été ajoutés les J, U, W, Y, Z afin de traduire les évolutions de la langue et les usages des différents peuples. Les styles d'écriture ont pu varier selon les époques et selon les lieux. À l'époque de la « renaissance carolingienne » s'est diffusée la minuscule caroline qui fut l'une des plus populaires avec, plus tard l'écriture gothique.

À partir du XIIIe siècle, un artisanat et un marché laïcs se développent avec l'essor de l'université, des administrations et l'émergence d'un nouveau public amateur de livres, les nobles et les bourgeois.

La confection d'un manuscrit est un travail réalisé en plusieurs étapes. Jusqu'au XIVe siècle, le texte est écrit sur une peau de bête (veau, mouton ou chèvre) appelée *parchemin* ; on l'obtient au terme d'une longue série de manipulations. Le parchemin est découpé en feuilles qui sont regroupées en cahiers. Le *papier,* fabriqué à partir du chiffon, est une invention chinoise transmise par les Arabes. Il apparaît en Espagne au XIIe siècle, mais son usage demeure rare en France jusqu'au XIVe siècle, lorsque les premiers moulins à papier sont installés à Troyes.

Dans les espaces réservés par le copiste au début des textes, l'enlumineur peint les *miniatures* et les *initiales ornées* ou *historiées* et, dans les marges, il peut réaliser les *rinceaux, petites scènes* ou *drôleries au caractère populaire parfois humoristique.*
L'enluminure a préparé le développement de la peinture moderne que l'on observe en Occident dès la fin du Moyen-Âge.

[1] Qui a inspiré le nom de la rose d'Umberto Ecco et le film du même titre de Jean-Jacques Annaud

Les plus grands chefs-d'œuvre de l'architecture ottomane telle que la Suleymaniye (1550-1557) à Istanbul déclinent à merveille ce modèle.

Pourtant, quel que soit le plan adopté par ces mosquées, des éléments caractéristiques s'y retrouvent systématiquement. Tout d'abord le minaret, cette tour d'où le muezzin fait résonner l'appel à la prière, cinq fois par jour. Les premiers minarets construits sont de massives tours carrées, avant de se diversifier avec le temps : hélicoïdal à Samarra, circulaire et élancé dans le monde ottoman… Le minaret devient le symbole, visible de loin, de l'Islam. Dans les territoires fraîchement conquis, la mosquée et son minaret apparaissent alors vite comme un marqueur de ce nouveau pouvoir politique et religieux. Parmi les autres éléments caractéristiques de la mosquée, le mur de *qibla* indique la direction de La Mecque, vers laquelle les croyants se tournent pour prier. En son centre se trouve le *mihrab*, une niche concave qui est traditionnellement l'élément le plus orné de l'édifice. Cette niche commémorerait l'emplacement où se trouvait le Prophète dans sa maison de Médine lors de ses prêches. Cette partie de la mosquée comporte souvent une coupole pour accentuer son importance. Un *minbar*, chaire à prêcher en bois ou en pierre, peut compléter l'ornementation de cet espace. Tous ces éléments décoratifs ont en premier lieu un rôle pratique dans la foi musulmane : ils indiquent la direction de la prière ; pour le minbar, il permet à l'imam de se faire entendre par la foule des croyants présents. Ils se présentent également tous comme des supports décoratifs majeurs à l'intérieur de ces édifices.

Dans son ensemble, la mosquée reste un édifice au décor sobre où la calligraphie, notamment avec des versets coraniques, domine. Deux des premiers monuments de l'Islam contredisent pourtant cette théorie : le Dôme du Rocher à Jérusalem, construit en 692 et la mosquée des Omeyyades à Damas, datant de 705-715. Ils s'ornent tous deux de riches mosaïques à l'or représentant des bijoux à Jérusalem et des paysages verdoyants à Damas. L'interprétation de ces motifs est sujette à controverse, mais, outre leur symbolique, il s'agit de décors effectués par des artisans byzantins, maîtres en la matière. C'est la preuve flagrante des balbutiements de ce premier art islamique en formation, nourri dans ces prémices des influences et des savoir-faire locaux qu'il rencontre au gré de son avancée et de ses conquêtes, avant de pouvoir créer son propre vocabulaire stylistique original.

Même si la mosquée reste l'élément le plus emblématique de l'architecture islamique, cette nouvelle société s'impose très vite comme un empire citadin. Ce changement radical est à souligner : de tradition nomade, les Arabes comprennent l'importance des villes dans la mise en place d'un pouvoir politique fort et centralisé. Ils développent donc, dans un premier temps, des centres urbains déjà existants comme Damas, avant de créer de nouvelles cités, telles Bagdad en 762 ou Samarra en 836. Toutes ces villes se dotent de bâtiments liés à l'Islam : outre la mosquée déjà évoquée, la *madrasa* (école coranique) lui est souvent associée, mais aussi des hôpitaux, des hospices, des souks, des hammams et bien évidemment des bâtiments officiels pour l'administration et le palais, siège du pouvoir. Cet urbanisme galopant influence également les autres productions artistiques, elles aussi citadines. Afin de répondre aux besoins d'apparat d'une classe sociale aisée et urbaine, des ateliers d'artistes et d'artisans se regroupent dans certains quartiers des villes. Le développement artistique devient alors l'emblème de la réussite de la société islamique.



Propositions pédagogiques : vivre et penser l'interculturalité

Comprendre le texte

- *Quel problème pose le concept « d'art oriental » ?*
- *Qu'est-ce qui est à l'origine de « l'art islamique » ?*
- *Pourquoi l'architecture est-elle la première forme artistique à se développer en terre d'Islam ?*
- *Quelle est l'origine de la forme première des mosquées ?*
- *Quels sont les éléments caractéristiques de base d'une mosquée ?*
- *En quoi l'art islamique est-il un art décoratif ?*
- *En quoi la calligraphie est-elle une pratique artistique importante en terre d'Islam ?*
- *Quelle est l'origine du terme arabesque ?*
- *Quel est le rôle de la géométrie dans l'art islamique ?*
- *L'art islamique interdit-il toute représentation du vivant ?*
- *Qu'est-ce qui caractérise l'art islamique ?*
- *Quels sont les enjeux importants de l'art islamique ?*

Dialoguer avec le texte

- *Pensez-vous que l'art islamique soit réellement particulier ?*
- *Quelles appréciations et critiques pourriez-vous faire à l'art islamique ?*
- *Le rapport au sacré est-il plutôt un obstacle ou une force pour le développement artistique ?*
- *Pourquoi n'avons-nous pas développé l'art de la calligraphie en Occident ?*
- *Existe-t-il une universalité de l'art ?*
- *La dynamique artistique vous paraît-elle semblable en pays d'Islam et en Occident ?*
- *Existe-t-il un art sans contraintes ?*
- *Que peut révéler au visiteur occidental la découverte de l'art islamique ?*

Modalité pédagogique suggérée : conceptualiser
Une question est donnée au groupe.
Chaque participant rédige une réponse sur une feuille de papier. De cette réponse, il doit produire un terme unique qu'il établit comme le concept clé de sa réponse. On inscrit la liste des concepts au tableau. L'animateur demande aux participants si l'un d'entre eux voudrait éliminer tel ou tel concept. Lorsqu'un participant dénonce un concept, il doit argumenter son choix. Un débat s'organise sur ce concept, puis le groupe décide à la majorité si ce concept est exclu ou conservé. Une autre proposition de critique est faite, un débat s'ensuit, suivi d'une nouvelle décision. La discussion se termine lorsqu'il ne reste plus qu'un seul concept sur le tableau. On lit la réponse correspondante qui, de ce fait, est donnée comme la réponse définitive. Le groupe évalue sa validité et la pertinence du concept utilisé.
Une discussion d'analyse clôt le travail sur cette question. Si cela est possible, recommencer le processus avec d'autres questions.
Analyse du travail et de l'exercice avec l'ensemble du groupe.

Rubrique rédigée par Oscar Brenifier

Exercices pédagogiques

Étude de cas

- *Demander aux participants de fermer les yeux et de penser à l'art arabo-musulman.*
- *Demander aux participants soit d'expliquer l'image qu'ils ont de l'art arabo-musulman, soit de faire un dessin à cet égard.*
- *Demander aux participants de lire également la fiche « L'art poétique arabe ».*
- *Engager une discussion sur les différentes formes d'art expliquées dans le texte et comparer avec les représentations des participants.*
- *Dans le cadre de l'étude de l'art poétique arabe, distribuer d'abord le poème d'Antar (525 - 615) en expliquant qu'il s'agit d'un poème antéislamique c'est-à-dire avant l'Islam:*

Tel, cuirassé d'une cotte, dont mon sabre a
Lacéré les mailles gardiennes, homme insigne,
Mains agiles au jeu du sort, quand vient l'hiver,
Tombeur d'enseignes de marchand de vin, scandaleux,
Quand il me vit, je descendis à sa rencontre;
Il découvrit ses dents : ce n'était pas sourire.
Je l'ai percé de ma lance puis terrassé
D'un sabre indien, fait d'acier pur, tranchant vite.
Ma rencontre avec lui : tout le jour. On eût dit
Que sa tête et ses doigts étaient teints au pastel.
Héros dont les habits iraient à un grand arbre,
Chaussé des sandales d'une peau, sans jumeau

- *Faire lire, à haute voix, le poème d'Aboû Nouwâs (747 – 815) :*

Eloigne-toi des débris et des dunes
Et soucie-toi de la fille des vignes!
Soucie-toi de celle qui
Si je demandais sa main
Se parerait de bijoux d'or.
Celle qui fut créée
Pour terrasser le souci
Celle qui est ennemie
De l'argent et de la fortune.

- *Demander aux participants de comparer les deux poèmes et discuter les différences.*
- *Demander aux participants de discuter des développements et des changements qui ont porté sur la poésie lors de l'introduction de l'Islam comme religion.*

Rubrique rédigée par Jonathan Levy

LES ARTS DÉCORATIFS ET LEURS MOTIFS

Si l'on se réfère aux sources de cette nouvelle civilisation, il n'existe que très peu de mentions relatives à l'art. Peu de consignes ou mises en garde spécifiques apparaissent. La révélation coranique n'évoque pas directement l'art et il faut se tourner vers les *hâdiths* pour trouver de rares mentions.

L'art islamique se différencie des arts habituellement rencontrés en Occident, car il s'agit essentiellement d'un art décoratif. Il s'exprime sur des objets du quotidien porteurs de qualités esthétiques nouvelles et indéniables. C'est un art de la forme et de l'ornement, transmis par des textiles et des tapis, des manuscrits ou d'autres matériaux plus précieux tels que l'ivoire, le cristal de roche ou l'or. Mais il devient particulièrement innovant dans ce que l'on appelle les arts du feu : céramique, verre et métal. L'importance de la céramique est sans égal. Cette technique atteint véritablement son apogée en terre d'Islam. Parmi les grandes nouveautés islamiques, l'invention de la céramique lustrée reste sans conteste la plus spectaculaire. La technique du lustre métallique apparaît d'abord sur le verre au IXe siècle. Mais, très vite, les potiers l'utilisent pour fabriquer des pièces de luxe. La pâte de la céramique est d'abord recouverte d'une glaçure blanche qui unifie le fond de l'objet. Par-dessus sont posés des oxydes métalliques, souvent du cuivre ou de l'argent. L'objet est ensuite cuit dans un four où l'oxygène manque pour que les oxydes s'imprègnent dans la glaçure et donnent des reflets métalliques. Les pièces ainsi réalisées imitent la vaisselle en or. Le coût de telles pièces et la technicité nécessaire pour les produire, en font des objets de luxe. Retrouvés en grand nombre dans l'ensemble du monde islamique, mais particulièrement en Iraq et en Égypte, on ignore hélas encore aujourd'hui où ils étaient alors produits. D'autres techniques innovantes sont inventées par les potiers du monde arabo-musulman, mais cet exemple reste significatif de l'art islamique : toute l'innovation réside dans l'utilisation de matériaux simples pour façonner des œuvres d'une grande beauté.

La plupart de ces œuvres appartiennent à ce que l'on nomme les arts de cour. Ils expriment un faste, une richesse dans leur réalisation comme ils témoignent du pouvoir de leur commanditaire. Car la grande majorité de ces pièces sont issues d'un mécénat princier ou d'une classe aisée de la société. La structure sociale et politique mise en place par le pouvoir islamique favorise l'émergence de ce mécénat visible au quotidien.

L'art islamique se définit comme un art de l'ornement. L'ensemble de ces motifs combinés donne des pièces sensuelles, très éloignées de l'idée d'austérité souvent véhiculée par le monde arabo-musulman. Ces objets, car il s'agit bien quasi exclusivement de pièces de forme, parlent avant tout aux sens de ceux qui les contemplent, en dehors de toute interprétation intellectuelle.

Historiquement, les premiers artisans du monde arabo-musulman ne sont pas issus de cette culture. Ils exerçaient sur les territoires conquis par l'Islam ; ils ont donc naturellement continué à travailler pour le nouveau pouvoir en place. Ainsi, la genèse de l'art islamique, entre les VIIe et IXe siècles, reprend des modèles anciens connus, issus pour la plupart des traditions hellénistiques et iraniennes. Ces sources d'inspiration d'origine seront adaptées, d'autres abandonnées, voire modifiées ou simplifiées pour faire naître de nouvelles formes et des motifs originaux, inspirés de sources antérieures et liés à la nouvelle société islamique. Les conquêtes arabes des premiers siècles de l'Islam impliquent aussi des circulations de population et d'artistes qui emmènent avec eux leurs œuvres, mais surtout leurs techniques et leurs savoir-faire. Ces déplacements favorisent encore plus les interpénétrations artistiques permettant de créer des œuvres originales. Ainsi, le papier, invention chinoise, est découvert par les Arabes à la suite de la bataille de Talas en 751. Après la défaite chinoise, des prisonniers sont emmenés sur les territoires islamiques. Leur connaissance pour la fabrication du papier sera alors reprise par les Arabes et largement exploitée, notamment dans la diffusion à moindre coût du Coran.

L'art islamique s'exprime sur des supports variés. Les manuscrits et les tissus restent traditionnellement des supports appréciés par les artistes. Productions luxueuses, elles témoignent de la richesse des commanditaires et des compétences techniques et artistiques des artistes. Mais l'art du livre est le premier à s'être développé avec des copies du Coran. Élément de propagation de la nouvelle foi islamique, le Coran devient le support artistique privilégié des premiers siècles de l'Islam. Les feuillets les plus anciens conservés datent du début du VIIIe siècle et proviennent de la péninsule Arabique. Ce sont de simples pages en parchemin recouvertes d'un texte à l'encre brune dans une graphie assez simple. Progressivement, le texte sacré sera retranscrit avec des écritures toujours plus travaillées et la page s'ornera d'enluminures, souvent à l'or, encore plus riches. Le caractère sacré de la langue arabe, par laquelle s'est faite la révélation coranique au prophète Muhammad, impose de fait la calligraphie comme une caractéristique majeure de l'art islamique. Cet art du bel écrit apparaît comme la première forme visible de cet art en formation, avant même d'envahir tous les supports. Outre l'Égypte ancienne et ses hiéroglyphes, c'est la seule civilisation qui a donné une telle place à l'écrit et qui a su l'intégrer comme un motif décoratif à part entière. Car la grande maîtrise des calligraphes musulmans fut d'enrichir leur palette avec le temps. Des premières formes d'écritures primitives, l'arabe devient une langue riche et la calligraphie invente différents styles. Le style calligraphique qui domine pendant longtemps reste le coufique, écriture hiératique, mais peu lisible qui obligera à développer d'autres écritures plus compréhensibles par tous. Car le souci de transmission du texte coranique demeure au cœur de ce processus créatif. Ainsi, dès le Xe siècle, une théorisation de la calligraphie apparaît, notamment avec le *Traité sur l'écriture et le calame* du vizir Ibn Muqlah qui souhaite harmoniser les textes selon son principe de « l'écriture proportionnée », *al-khatt al-mansub*. Au XIIIe siècle, le calligraphe Yâqût Al Musta'simî définira six grands styles de calligraphie,

dont le plus célèbre et le plus utilisé restera le *naskhî*. Certains de ces styles se distinguent aussi géographiquement : le *maghribi* se trouve au Maghreb et en Espagne, le *thuluth* et le *muhaqqaq* en Iran et le *bihari* en Inde. Mais l'autre caractéristique de la calligraphie arabe est de ne pas se contenter du livre, son support de prédilection, pour envahir tous les supports. L'architecture islamique porte des inscriptions sur la plupart de ses murs, tout comme les pièces de forme (plats, bouteilles, gobelets…). Les coupes en céramique produites à Nichapour et en Asie centrale aux Xe-XIe siècles sont tout a fait remarquables par leur unique décor calligraphique qui souligne le pourtour de la pièce avec une élégante inscription de couleur brune. Certaines citations demeurent des formules coraniques ou pieuses, évoquant le Prophète ou Dieu. D'autres correspondent à des bénédictions, souvent pour le propriétaire de l'œuvre. Il est aussi fréquent, à partir du XIIIe siècle, de trouver mention du commanditaire de l'œuvre, plus rarement de son concepteur. On trouve aussi fréquemment une calligraphie dite animée, où les hampes des lettres se terminent par de petites têtes humaines. Enfin, certaines calligraphies perdent parfois tout sens pour devenir des motifs décoratifs à part entière, leur valeur esthétique prenant le dessus sur leur signification.

Outre la calligraphie, premier trait caractéristique de l'art islamique à se développer, un décor végétal envahit les supports. La nature inspire depuis toujours les artistes, mais certaines civilisations y ont prêté plus d'attention que d'autres. Ainsi, nous trouvons dans les premiers décors des monuments islamiques des motifs issus de la nature : feuilles, palmettes, fleurs, rinceaux... Les mosaïques de la mosquée de Damas montrent des jardins aux plantes luxuriantes. Ces images ont souvent été interprétées comme une évocation du paradis auquel est voué tout bon musulman, vu comme un lieu de verdure opulent et accueillant. Au-delà de cette interprétation, la végétation a toujours été un symbole de vie et de régénération couramment utilisé par les artistes depuis des millénaires. Pourtant, elle apparaît très vite stylisée à l'extrême pour ne devenir qu'une évocation végétale retravaillée comme tout motif décoratif. C'est la naissance de la fameuse arabesque, de l'italien *arabesca*, terme qui renvoie directement au monde arabe. Il s'agit d'un entrelacement végétal sinueux organisé par une composition rigoureuse, rythmée et sans fin, à partir d'un élément de base. L'arabesque, *tawriq* en arabe, devient un motif récurrent de l'art islamique. Ce n'est pourtant pas un motif nouveau ; il existait déjà sur des mosaïques dans l'Antiquité, mais les artistes arabes en font leur marque de fabrique par la densification du motif qui occupera tout un espace préalablement délimité. L'arabesque est alors réadaptée en fonction des supports, des époques et des régions. On la retrouve ainsi au début du VIIIe siècle sur la somptueuse façade sculptée du palais omeyyade de Mshatta (conservée au musée de Berlin), mais également sur des métaux iraqiens ou des frontispices de Corans d'époque mongole (XIIIe-XIVe siècles). Le motif végétal deviendra progressivement de plus en plus abstrait. Cette évolution est particulièrement visible sur les décors en stuc des palais de Samarra, capitale abbasside sur les rives du Tigre au milieu du IXe siècle. Les enroulements végétaux se stylisent pour devenir des formes quasi géométriques, très éloignées de la nature, qui se démultiplient à l'infini. Car les artistes du monde islamique ont développé l'horreur du vide, *horror vacui*, un traitement couvrant des surfaces à décorer. Chaque centimètre carré est occupé par des motifs qui s'enchainent et se combinent sans fin. À l'inverse de cette stylisation, certaines dynasties musulmanes ont opté pour un traitement naturaliste de la végétation. Cette tendance est particulièrement visible dans l'empire ottoman (1281-1924), avec les productions en céramique d'Iznik à partir de 1470. Les pièces d'une blancheur immaculée portent des décors bleu, vert et rouge brique à partir de 1555, dont le fameux motif quatre fleurs, composé d'églantines, de jacinthes, de tulipes et d'œillets. Chaque fleur clairement identifiable se détache du fond clair. De même, l'Inde moghole (1526-1858) reprendra un vocabulaire floral, aussi bien sur des miniatures où les plantes deviennent les seuls motifs des pages d'album, qu'en architecture. De nombreux monuments, tel que le célèbre Taj Mahal (1632-1654) à Agra, présentent dans la partie inférieure des murs de larges panneaux en pierre (grès ou marbre généralement) finement sculptés de plantes fleuries jaillies d'une touffe herbeuse. Enfin, citons encore les riches tissus en soie d'Iran safavide (1501-1732) ornés de feuilles dentelées ou de fleurs stylisées isolées sur un fond neutre.

Un grand nombre de ces motifs végétaux se retrouvent associés à des ornements géométriques. L'apparence désordonnée des motifs islamiques qui, de prime abord, semblent sans début ni fin et sans organisation préalable, s'avère en réalité être un savant assemblage de formes précises et choisies avec soin. L'art de ces créateurs était d'arriver à faire tenir des motifs d'un détail parfois inouï dans des espaces délimités avec précision et en respectant une harmonie d'ensemble. L'ornementation apparaît alors comme un savant ajustement de structures géométriques entre elles, donnant souvent un effet de profondeur. Ces compositions isométriques ne sont jamais dues au hasard, mais suivent un dessin préétabli, nécessitent des calculs mathématiques et utilisent règle, compas et équerre. L'abstraction géométrique se fonde sur des théories scientifiques extrêmement poussées. L'un des premiers textes et des plus populaires utilisés en géométrie, demeure les *Éléments*, écrit par le savant grec Euclide au IIIe siècle avant Jésus-Christ. Par la suite, le scientifique arabe Al Fârâbî, mathématicien du début du Xe siècle, commente et complète le travail d'Euclide sur la géométrie. D'autres théoriciens s'attacheront plutôt à étudier cette discipline pour l'adapter à son utilisation quotidienne. Ainsi, dans la seconde moitié du Xe siècle, Abu'l Wafa Al Buzjani écrit un *Livre sur ce qui est nécessaire à l'artisan en construction géométrique*. Outre les artistes, les architectes utilisent également les mêmes théories afin d'affiner leurs constructions. Ils créent ainsi les *muqarnas*, sorte de nids d'abeille issus de calculs mathématiques et géométriques et utilisés dans la construction de coupoles, avant de devenir des motifs décoratifs à part entière.

Le polygone étoilé apparaît comme l'un des motifs récurrents, présents aussi bien sur des frontispices de Corans mamelouks du XIIIe siècle que sur des panneaux de revêtement muraux en mosaïque de céramique au Maghreb quelques siècles plus tard. Cette forme de base s'étend, croît, se décompose et se démultiplie à l'infini. Chaque élément de ce décor couvrant crée un réseau de lignes denses et se distingue par l'emploi de couleurs contrastées. Aujourd'hui, la science moderne a réussi à définir qu'il existe dix-sept variations possibles dans la combinaison de ce motif. Si l'on regarde les panneaux décoratifs de l'Alhambra à Grenade en Espagne, on retrouve ces mêmes dix-sept compositions et pas une de plus : les artistes espagnols du XIVe siècle avaient-ils déjà réussi à résoudre ces calculs à l'époque ?

L'art islamique se caractérise pour beaucoup par l'abstraction géométrique composée des motifs évoqués précédemment. Les artistes ont poussé à l'extrême ces techniques qui répondaient parfaitement à la nouvelle foi musulmane. En effet, l'abstraction géométrique devient l'un des vecteurs symboliques de l'expression divine. Dieu est abstrait par essence dans la religion musulmane. De même, en théorie et surtout dans les premiers siècles de l'Islam, il n'y a pas de distinction entre le pouvoir temporel et religieux. Cet art de l'ornementation par l'abstraction devient alors un reflet de Dieu, invisible, mais présent en toutes choses. Par extension, cet art est une expression de Sa beauté. Le spirituel rejoint alors le quotidien pour le magnifier à l'extrême.

Évoquons à présent le bestiaire utilisé par les artistes du monde arabo-musulman. Car la plupart des motifs déjà cités (végétation, géométrie) se peuplent d'animaux divers. La source première d'inspiration demeure la vie quotidienne. De nombreux chevaux, lapins, poissons, chameaux, animaux familiers des artistes, apparaissent représentés. Certains ont toutefois une valeur symbolique particulière.

Rubrique rédigée par Khaled Roumo



Clés de lecture

> *Que couvre la dénomination « art islamique » ?*

> *À sa genèse, quelles sont les sources auxquelles il puise ?*

> *Quelles sont les caractéristiques des premières mosquées ?*

> *Et celles des mosquées bâties selon le style perse ou ottoman ?*

> *Quels sont les éléments principaux d'une mosquée ?*

> *Quels sont les monuments principaux des centres urbains ?*

> *Quelle est la place de la céramique dans l'art islamique ?*

> *Quelle est la condition des artistes et des artisans ?*

> *Quel est le lien entre le texte fondateur de l'Islam et l'art de la calligraphie ?*

> *Comment la décoration a-t-elle puisé ses éléments à la nature et a donné naissance à l'arabesque ?*

> *Quel lien établissez-vous entre la foi en un Dieu invisible et l'art d'ornementation basé sur l'abstraction géométrique ?*

> *Quelle est la valeur morale donnée aux différents animaux du bestiaire dans l'art islamique ?*

> *Quelle est l'origine de l'interdiction de l'art figuratif en Islam ?*

> *Comment expliquer l'iconographie princière ?*

> *Comment expliquer que l'art islamique ait un vocabulaire unique alors qu'il est héritier de traditions diverses ?*

> *Observez le mouvement de rupture sous l'influence de l'Occident et la renaissance d'un art nouveau enraciné dans un héritage musulman.*

Ainsi, le lion, animal sauvage, est un signe de force et de bravoure, l'aigle une marque de pouvoir, tandis que le cheval se réfère aux puissants, seule l'élite de ces sociétés étant habilitée à le monter. Il serait trop long et sans grand intérêt de faire ici la liste des animaux illustrés dans l'art islamique, mais il faut pourtant faire mention d'un bestiaire fantastique assez riche. Parmi les créatures récurrentes, se trouvent la harpie, le dragon et le phénix. Ces monstres ne sont pas des créations islamiques, mais reprennent des légendes antérieures, adaptées dans le monde arabo-musulman. Ainsi, le dragon d'origine chinoise deviendra commun dans le répertoire décoratif du monde iranien, tout en gardant un style sinisant. Le phénix, cet oiseau qui renait de ses cendres, se nommera quant à lui *simurgh* en Perse. L'influence chinoise est ici flagrante bien qu'elle soit présente dans de nombreux domaines. Ce pays fut une perpétuelle source d'inspiration, aussi bien pour ses motifs que dans les techniques développées (les potiers arabes tenteront en vain d'imiter le céladon chinois).

La littérature arabe comme persane utilisera aussi les animaux en les dotant de qualités humaines. Ainsi, dans les fables indiennes du *Kalila wa Dimna*, traduites en arabe au VIII[e] siècle, deux chacals racontent leurs aventures en prise avec d'autres animaux (crabes, hérons, corbeaux…). Ces récits inspireront d'ailleurs les fameuses fables de La Fontaine de nombreux siècles plus tard. De même dans le *Shâh nâmeh*, épopée nationale perse rédigée en l'an mil par le poète Firdawsî, le héros Rostam est accompagné de son cheval Rakhsh, qui n'hésitera pas à le sauver à plusieurs reprises, notamment des griffes d'un dangereux dragon. La littérature met alors en scène les animaux dans des récits fantastiques ou réalistes qui soulignent leur importance. Mais l'on peut aussi retrouver des motifs animaliers isolés, aussi bien sur des miniatures en Inde moghole à partir du XVII[e] siècle, que sur des céramiques lustrées fatimides au XI[e] siècle. Seuls les pays du Maghreb semblent avoir été réticents dès l'origine à toute forme de représentation figurée et l'on n'y retrouve pas, ou de manière très exceptionnelle pour des périodes anciennes, ce bestiaire illustré.

Cette constatation s'applique également à la représentation humaine. Une idée reçue bien ancrée voudrait que l'art islamique interdise toute figuration ; il faut pourtant largement nuancer cette tradition iconoclaste. À l'origine, la religion musulmane condamne toute forme d'idolatrisme et se base sur l'unicité divine. Ces deux principes fondamentaux influencent les artistes qui, de fait, seront moins enclins à représenter des personnes. Suite à son exil à Médine, le prophète Muhammad de retour à La Mecque se rend jusqu'au sanctuaire de la Ka'aba pour y détruire les idoles qui l'entourent. Ce geste symbolique sera déterminant pour la nouvelle foi qui souhaite rompre avec les traditions antérieures. C'est aussi un moyen de se démarquer de la religion chrétienne, extrêmement présente à travers ses représentations de saints, du Christ et de la Vierge. En rejetant les représentations figurées dans la religion, les musulmans se différencient ainsi très clairement du christianisme. Cette attitude les rapproche de traditions antérieures, comme la mise en garde très explicite et virulente contre les images dans le judaïsme : « Tu ne te feras pas d'idoles, ni aucune image de ce qui est dans les cieux en haut, ou de ce qui est sur la terre en bas, ou de ce qui est dans les eaux sous la terre » (Exode XX, 4).

Pourtant, le Coran n'interdit en rien la représentation figurée ; seules les idoles sont visées : « Ô vous qui croyez, le vin, le jeu de hasard, les pierres dressées et les flèches divinatoires sont une abomination et une œuvre du Démon. Évitez-les, peut-être vous serez heureux. » (Coran V, 90). Les pierres dressées peuvent ici faire référence aux idoles présentes à la *Ka'aba* et détruites par le Prophète. Un autre passage du Coran est encore plus explicite, en dénonçant clairement l'adoration des idoles : « Abraham dit à son père Azar : prendras-tu des idoles pour divinités ? Je te vois toi et ton peuple, dans un égarement manifeste » (Coran VI, 74). Cette opposition farouche aux idoles ne s'applique ainsi en rien à la création de figures humaines dans l'art. C'est l'usage qui en est fait qui peut poser problème pour les croyants et c'est pour cette raison qu'il est impossible d'en trouver dans des lieux religieux. En fait, la dualité de l'art a souvent posé problème et suscite le débat encore aujourd'hui : les œuvres restent une source d'admiration et d'émerveillement pour l'œil, mais ce sont aussi des illusions qui prétendent être des choses qu'elles ne sont pas.

Les *hâdiths*, quant à eux, sont plus réfractaires aux créations artistiques : « les anges n'entreront pas dans une maison où il y a une image ou un chien » ; « ceux qui seront punis avec le plus de sévérité au jour du Jugement dernier sont : le meurtrier d'un Prophète, celui qui a été mis à mort par un Prophète, l'ignorant qui induit les autres en erreur et celui qui façonne des images et des statues ». Ces citations, beaucoup plus sévères, ne s'opposent pas aux œuvres elles-mêmes, mais à leurs créateurs qui en sont responsables.
Proscrites dans les lieux religieux, les images se retrouvent souvent ailleurs, notamment dans un environnement lié aux classes sociales les plus aisées. Le développement de l'art figuratif se fait autour du prince. Il est le mécène et le détenteur du pouvoir, c'est donc naturellement la figure la plus fréquemment représentée. On ne compte plus le nombre de princes en trône ou de cavaliers chasseurs que l'on trouve dans l'art islamique. L'art s'en inspire et le valorise. Cette iconographie est connue sous l'appellation de « plaisirs princiers » : on met en scène les activités des princes comme la chasse, les banquets, les scènes de danses et de musiciens, mais aussi la figure du prince trône. Ces cycles d'origine iranienne envahissent tous les supports et toutes les régions de l'Islam, à l'exception du Maghreb, historiquement réfractaire à ces représentations. Le Maghreb, n'est pourtant pas le seul territoire à ne pas adhérer à l'emploi de ces représentations figurées. Il faut affiner le propos en précisant aussi que certaines dynasties régnantes furent plus rigoristes que d'autres. Mais dans l'ensemble, les mondes iranien et indien apparaissent, de par leur histoire, les plus enclins à recourir aux images figuratives : elles illustrent les livres, décorent les murs des palais et ornent les céramiques, les tissus ou les tapis.

Les artistes utilisent des stéréotypes figuratifs qui diffèrent d'une région à l'autre. Dans le monde iranien, la beauté s'exprime à travers un visage rond, une petite bouche charnue et des yeux noirs surmontés d'une ligne fine de sourcils joints. Le monde arabe lui,

privilégie aussi les visages ronds, mais avec des yeux agrandis et des traits plus réalistes. Homme ou femme, souvent peu d'éléments les distinguent. Cette uniformisation stylistique pourrait venir de modèles qui circulaient d'un atelier à l'autre. Les artistes s'en inspiraient, créant ainsi un langage commun à cet art figuratif. Les personnes représentées ne sont ainsi que rarement identifiables. Il faut attendre des périodes plus récentes pour que les portraits s'individualisent.

Le premier portrait réaliste en Islam serait celui de Mehmet II (r. 1451-1481), sultan ottoman, qui demanda en 1479 au peintre vénitien Gentile Bellini de venir à Istanbul pour réaliser son portrait (aujourd'hui conservé à la National Gallery de Londres). Mais cette démarche tout à fait extraordinaire n'eut que peu de répercussions immédiates. L'influence européenne croissante dans le monde islamique à partir du XVIe siècle change les mentalités et de véritables portraits apparaitront dans les grands empires : ottoman, iranien et indien. On constate alors un glissement du spirituel vers le temporel. Des ouvrages encensent les souverains, reconnaissables parmi la foule et glorifiés. La *Babur Nâmeh* relate les exploits du premier souverain moghol Babur (r. 1526-1530) et sa conquête du nord de l'Inde au début du XVIe siècle, tandis qu'au XVIIe siècle, le *Selim Nâmeh* raconte la vie héroïque de Selim Ier, sultan ottoman de 1512 à 1520.

L'art islamique demeure, par essence, contradictoire. Il s'épanouit sur des territoires aux traditions anciennes diverses qui développeront un vocabulaire artistique unique. En fonction des formes et des motifs utilisés, il est possible par exemple d'identifier une œuvre produite au Maghreb, d'une autre faite au Mashreq. Pourquoi alors ne parle-t-on pas d'art syrien, égyptien ou marocain, mais bien d'art islamique ? Car en dépit de ces particularismes régionaux, l'Islam, notamment par l'emploi de la langue arabe, a réussi à définir un creuset artistique commun identifiable. Les différentes thématiques citées dans ce texte, de l'emploi de l'arabesque aux compositions géométriques en passant par la figuration et la calligraphie, définissent un style que les historiens de l'art depuis le XIXe siècle identifient comme de l'art islamique. Il est curieux toutefois de constater que cette appellation ne s'applique plus à l'art de ces pays au XXe siècle. Le déclin politique et économique des grands empires du monde arabe au XIXe siècle a entrainé un appauvrissement des productions artistiques. En parallèle, une influence croissante de l'Occident depuis le XVIe siècle devient le seul référent artistique valable. Des siècles de création disparaissent alors au profit d'un art occidentalisé et uniformisé. Mais aujourd'hui, la résurgence du monde arabe sur la scène mondiale fait renaitre un art propre à ces pays, nourris de leur passé, et qui s'inscrit dans une nouvelle modernité sans pour autant y être enchaîné.

Glossaire

Hégire : *migration du Prophète de La Mecque à Médine en 622 et début du calendrier musulman.*

Hâdiths : *ensemble des actes, paroles et approbations du Prophète Muhammad.*

Iwan : *grande salle voûtée ouverte sur un côté.*

Madrasa : *école coranique.*

Mihrâb : *niche qui indique la direction de La Mecque vers laquelle se tournent les musulmans pendant la prière.*

Minbar : *chaire à prêcher d'où l'imam fait son sermon le jour de la prière, le vendredi.*

Muqarnas : *système de construction dans l'espace permettant de passer du plan carré au plan circulaire en juxtaposant et superposant des éléments en forme de section d'ogives.*

Qibla : *mur de la salle de prière placé en direction de La Mecque pour désigner l'orientation de la prière.*



Palais de Tchehel Sotoum, fresques persanes, (Iran) © UNESCO/Abbe, André
La poésie reste l'un des arts de cour les plus prisés, qui donne lieu à des déclamations lors de grandes fêtes où se mêlent danseuses, musiciens et mets délicats, comme le montre cette fresque du palais du Tchehel Sotoum à Ispahan (Iran).

L'ART POÉTIQUE ARABE

L'ABSENCE D'AUTRES FORMES DE REPRÉSENTATION DU RÉEL PRÉSENTES CHEZ LES PEUPLES VOISINS, COMME LE THÉÂTRE QUI ÉTAIT RÉPANDU CHEZ LES GRECS, A CONCOURU À FAIRE DE LA POÉSIE ET DU DISCOURS ADRESSÉS AUX SENS ET À L'IMAGINATION DE L'AUDITEUR LE LIEU MÊME OÙ SE DÉPLOIE LA VISION DU MONDE DANS L'ARABIE ANTÉISLAMIQUE.
LA MÉMOIRE POÉTIQUE A DONC PU CONSERVER LA MANIÈRE DONT LES ARABES NOMMAIENT LES CHOSES ET PERCEVAIENT LE RÉEL, ET C'EST EN CELA QUE LA POÉSIE REPRÉSENTE LEUR GRAND LIVRE. PAR AILLEURS, MALGRÉ SA POSITION SÉVÈRE VIS-À-VIS DE LA POÉSIE, LE TEXTE CORANIQUE A DONNÉ UNE IMPULSION DÉTERMINANTE À LA CONSERVATION ET À L'ÉVOLUTION DE L'ART POÉTIQUE. CAR, SI CE TEXTE A CHERCHÉ À RETIRER AU POÈTE SON STATUT SACRAL POUR LE CONFÉRER UNIQUEMENT AU PROPHÈTE, ET SI LES POÈTES EUX-MÊMES SONT CRITIQUÉS SUR LE PLAN ÉTHIQUE PARCE QUE LEUR DIRE NE COÏNCIDE PAS AVEC LEUR AGIR, IL N'EN RESTE PAS MOINS QUE L'INSTALLATION DE L'ISLAM A EU DES EFFETS POSITIFS SUR LA POÉSIE. GRÂCE À L'ENTRÉE DANS LA CIVILISATION DE L'ÉCRIT À PARTIR DE LA TRANSCRIPTION ET DE LA DIFFUSION DE LA PAROLE SACRÉE, LES SAVANTS ONT CHERCHÉ À CONSERVER LE TRÉSOR ANCIEN DE LA LANGUE ARABE, SÉDIMENTÉ DANS LES POÉSIES ET DONT LA CONNAISSANCE ÉTAIT INDISPENSABLE POUR COMPRENDRE LES TEXTES SACRÉS EUX-MÊMES (CORAN ET TRADITIONS PROPHÉTIQUES).

L'ART POÉTIQUE DES ORIGINES

« La poésie était le registre des Arabes : elle renfermait leurs sciences, leur histoire, leur sagesse »[1]. Cette phrase d'Ibn Khaldun témoigne du rôle central joué par la poésie dans la vie des Arabes avant l'Islam et du fait qu'elle dépassait la simple expression des sentiments individuels. Dans le milieu du désert qui est dominé par la rudesse de la vie, et au sein d'une société marquée par l'oralité et l'analphabétisme, l'art poétique n'était pas seulement le moment où se déployait la subjectivité du poète, mais aussi le lieu où s'exprimait l'idéal tribal de générosité et de magnanimité. Quant à l'éthique des Arabes avant l'Islam, il n'y a que les poésies qui puissent en rendre compte et en traduire l'essence. De surcroît, l'absence d'autres formes de représentation du réel présentes chez les peuples voisins, comme le théâtre qui était répandu chez les Grecs, a concouru à faire de la poésie et du discours adressés aux sens et à l'imagination de l'auditeur le lieu même où se déploie la vision du monde. La mémoire poétique a donc pu conserver la manière dont les Arabes nommaient les choses et percevaient le réel, et c'est en cela qu'elle représente leur grand registre (*diwân*).

Même si les poésies les plus anciennes ne remontent qu'au Ve siècle de notre ère, elles montrent, vu l'achèvement de leurs formes et la perfection de leur modèle, qu'elles représentent l'aboutissement d'une très longue évolution amorcée, sans doute, depuis de nombreux siècles.

Toutefois, c'est un poète mort au milieu du VIe siècle, Imri'u Al Qays, qui est considéré par les théoriciens de la poésie arabe comme le véritable fondateur du canon poétique incarné par la *qasîda* (l'ode classique), ainsi que l'inspirateur des thèmes qui seront repris par ses successeurs pendant plusieurs siècles. Ibn Qutayba, l'un des critiques célèbres de la poésie au IXe siècle affirme que c'est Imri'u Al Qays qui a ouvert la voie à tous les autres poètes en inventant des comparaisons et des thèmes poétiques qui seront imités par les autres poètes[2]. Ce statut de pionnier de la poésie arabe se révèle notamment dans l'ouverture du poème, marquée par la description des restes du campement au lendemain du départ de la bien-aimée avec sa tribu.

Ancrée dans la mémoire poétique arabe, l'ouverture de la *Mu'allaqa* d'Imri'u Al Qays incarne la conception d'un monde où se déclinent les thèmes de l'effacement, du départ, de la solitude et de la mort : « Halte pour que nous pleurions le souvenir de la bien-aimée et de la demeure ».

L'acte inaugural de la poésie arabe consacre par le motif du pleur sur le campement de la bien-aimée la présence d'une trace de l'absence. Le poète qui contemple les traces du bonheur passé découvre la béance de la blessure infligée par le temps à l'homme comme aux choses. Cette ouverture installe un rapport complexe entre le sujet et le temps dont la positivité est toujours renvoyée à un passé édénique et magnifiée. Mais le bonheur passé n'est convoqué que pour signifier la blessure du présent et l'éternel retour du sentiment de la perte et de la désolation. Dès qu'il est arraché à la tribu pour être renvoyé à son intériorité, le poète antéislamique découvre qu'il doit lutter contre le temps ou bien se soumettre à lui. Mais la perspective de la lutte ne peut être envisageable face à l'inconnu et à la Fortune qui se joue à sa guise de l'individu. L'affrontement constant de la mort et de la solitude dans cet espace hostile qu'est le désert ne laisse à l'individu qu'une seule perspective : s'en remettre à son Destin et accepter les décrets de la Fortune (*al-dahr*). La poétique antéislamique est donc bien une poétique de l'immanence puisque l'homme ne peut espérer en rien, ni en la constance des choses de ce monde, ni en un au-delà où le bonheur est possible ; il est plutôt confronté à l'imperfection de l'être dans un geste résigné auquel même les actes de bravoure, les conquêtes féminines ou les exploits glorieux de la tribu ne peuvent remédier. Seul le dire poétique – qui n'est pas encore pour le poète une trace indélébile, mais une demeure toujours menacée par l'évanescence de la parole – le réconcilie, pour un moment, avec lui-même et le monde. Présents dans la plupart des poèmes antéislamiques et notamment dans les fameuses grandes Odes (*al-Mu'allaqât*), ces thèmes marquent ce que S. Al Kindy résume par l'expression de l'homme « Sans-Orient », de cet être désorienté qui « s'épiphanise » dans et par la découverte de la ruine et de la désolation[3].



L'auteur

Makram Abbès, ancien élève de l'ENS de Fontenay-Saint-Cloud, est actuellement maître de conférences à l'ENS de Lyon. Il mène des travaux sur la philosophie morale et politique en Islam, notamment sur les thèmes de la guerre et du gouvernement. Il a récemment publié *Islam et politique à l'âge classique,* Paris, PUF, collection « Philosophies », 2009. Il a été nommé en 2010 membre junior de l'Institut Universitaire de France (IUF).





Bibliographie

> ABBÂS, *Fann al-shi'r*, Beyrouth, Dâr al-thaqâfa, 1959.

> ABBÂS, *Târîkh al-naqd al-adabî 'inda l-'arab*, Amman, Dâr al-shurûq, 1993.

> U. 'ABD AL 'AZÎZ, *Nazariyyat al-shi'r 'inda l-falâsifa al-muslimîn*, Le Caire, al-Hay'a l-misriyya l-'âmma li l-kitâb, 1984.

> ADONIS, *Muqaddima li l-shi'r al-'arabî*, Beyrouth, Dâr al-'awda, 1971.

> BENCHEIKH, J-E. (dir), *Dictionnaire de littératures de langue arabe et maghrébine francophone*, Paris, PUF, Quadrige, 1994.

> BENCHEIKH, J-E., *Poétique arabe*, Paris, Gallimard, 1989.

> DEPAULE, J-C. (dir), *Cent titres 3. Poésie arabe*, Marseille, Centre International de Poésie, 2002.

> HUSSEIN, T., *Hadîth al-arbi'â'*, tome 2, Le Caire, Dâr al- al-ma'ârif, 1993.

> IBN KHALDÛN, *Al Muqaddima*, trad. franç. A. Cheddadi, dans *Le Livre des Exemples*, Paris, Gallimard, 2002.

> IBN AL MU'TAZZ, *Kitâb al-badî'*, Beyrouth, Dâr al-masîra, 1982.

> JAOUA, *Buhûth fi l-shi'riyyât*, Faculté des Lettres et des Sciences humaines, Sfax, 2004.

> AL JAYYÛSÎ, S, *al-Ittijâhât wa l-harakât fî l-shi'r al-'arabî al-hadîth*, Beyrouth : Markaz dirâsât al-wahda al-'arabiyya, 2001.

> AL KINDY, S., *Le Voyageur sans Orient*, Arles, Sindbad/Actes Sud, 1998.

> LARCHER, P., *Les Mu'allaqât : les sept poèmes préislamiques*, Paris, Fata Morgana, 2000.

> MANNAI, M., *al-Shi'r wa l-mâl*, Tunis, Éditions de la Faculté des Lettres de la Mannouba, 1998.

> MANNAI, M., *Fî inshâ'iyyat al-shi'r al-'arabî*, Sfax, Dâr Muhammad 'Alî Al Hâmmî, 2006.

> MAJNÛN, *L'amour poème*, traduit et présenté par A. Miquel, Arles, Sindbad/Actes Sud, 1998.

> MIQUEL, A., *La littérature arabe*, Paris, PUF, QSJ, 1969.

> IBN QUTAYBA, *Introduction au* Livre de la poésie et des poètes, traduit par G. Demombynes, Paris, Les Belles Lettres, 1947.

> AL WÂD, H., *al-Mutanabbî wa l-tajriba l-jamâliyya 'inda l-'arab*, Tunis, Dâr Sahnûn, et Beyrouth, al-Mu'assasa l-'arabiyya li l-dirâsât wa l-nashr, 1991.

Si nous avons opté pour cette lecture de la poésie arabe antéislamique c'est, d'abord, parce qu'elle en traduit profondément les thèmes, et, ensuite, parce que les changements profonds, qui surviendront avec l'installation de l'Islam d'un côté, et le mouvement de modernisation conduit par les poètes abbassides de l'autre, justifient largement l'adoption de cette lecture et donnent les clefs de l'interprétation d'une poésie dans laquelle le vocabulaire archaïque ainsi que les motifs centrés sur la culture du désert peuvent très vite rebuter le lecteur contemporain et l'empêcher de l'apprécier à sa juste valeur. Mais avant d'aborder ces changements, essayons de voir comment cette poésie a été érigée en modèle par les critiques des VIIIe et IXe siècles.

En effet, malgré sa position sévère vis-à-vis de la poésie, le texte coranique a donné une impulsion déterminante à la conservation et à l'évolution de l'art poétique[4]. Car, si ce texte a cherché à enlever au poète son statut sacral pour le conférer uniquement au Prophète, et que les poètes eux-mêmes sont critiqués sur le plan éthique parce que leur dire ne coïncide pas avec leur agir, il n'en reste pas moins que l'installation de l'Islam a eu des effets positifs sur la poésie. Grâce à l'entrée dans la civilisation de l'écrit à partir de la transcription et de la diffusion de la parole sacrée, les savants ont cherché à conserver le trésor ancien de la langue arabe dont la connaissance était indispensable pour comprendre les textes sacrés eux-mêmes (Coran et traditions prophétiques). Par ailleurs, la critique coranique de la poésie en tant que discours non centré sur le dire-vrai va paradoxalement contribuer à la sécularisation de cet art. La poésie gardera ainsi les thèmes les plus opposés à l'éthique comme l'invective (*hijâ'*), thème qui a été à l'origine de la polémique entre la parole sacrée et les poètes. Enfin, dans la mesure où il est reconnu en tant qu'art ne visant pas le vrai, il sera séparé de la religion et reconnu dans les limites qui sont les siennes : produire des images et s'adresser à l'imagination. Tous ces effets positifs expliquent l'intérêt que les théologiens et les défenseurs de la religion ont affiché à l'égard de l'art poétique, cherchant, à l'instar des lexicographes et des grammairiens, à codifier cette pratique et à en définir les canons, dès les VIIIe-IXe siècles.

Parmi tous les travaux de cette période, l'entreprise d'Ibn Qutayba a eu le plus de retentissement et d'influence sur l'approche de l'art poétique. Intervenant pourtant à un moment marqué par de grands changements poétiques sur lesquels nous reviendrons plus loin, la composition du *Livre de la poésie et des poètes* témoigne, déjà, d'une forte nostalgie de cette période fondatrice de l'époque antéislamique et d'un classicisme assez prononcé. Ibn Qutayba pousse les poètes désireux d'exceller et de montrer leur aptitude dans l'art poétique à imiter le modèle des Anciens en commençant par le *nasîb* qui contient les pleurs sur le campement et l'évocation du souvenir de la bien-aimée, puis de passer à une deuxième partie où le poète doit décrire la nature, pour terminer son poème par l'éloge d'un mécène ou de l'un des grands de son temps. Cette division tripartite forme, d'après Ibn Qutayba, les canons de la *qasîda*, et permet de juger de la capacité poétique du poète qui est décrite par un terme désignant aussi la virilité (*al-fuhûla*). Cette notion est importante en ceci qu'elle domine les travaux de critique poétique qui classent les poètes selon leur capacité à composer d'excellents poèmes[5]. Le canon fixé par Ibn Qutayba n'est en réalité qu'un travail personnel de critique qui, d'un côté, ne peut épuiser les thèmes poétiques connus depuis longtemps chez les Arabes (thrène, jactance et invective) et, de l'autre, n'est même pas suivi comme tel dans les grandes odes auxquelles il se réfère. Il s'agit donc d'un regard externe porté sur l'art poétique puisque la poésie est assimilée dans ce discours critique à l'éloge des grands, et que les thèmes poétiques les plus personnels comme l'évocation du passé et la description de la passion amoureuse ne visent qu'à préparer l'auditeur à accepter l'éloge adressé à l'homme politique. En cantonnant l'art poétique dans une dimension utilitaire, celle de satisfaire à une fonction politique, Ibn Qutayba n'a donc décrit qu'un canevas à partir duquel devait s'accomplir la mission de la poésie, et un moule au sein duquel la parole poétique épuiserait son sens. Malgré cela, son travail comme celui des autres critiques a permis de s'intéresser aux modèles classiques et à conserver des traditions qui auraient pu se perdre.

Rubrique rédigée par Jacques Nicolaus

Autres époques, Autres lieux

Poésie et culture
l'Iliade et l'Odyssée d'Homère

Peu d'œuvres littéraires ont eu l'importance et la pérennité de *l'Iliade* et de *l'Odyssée*. Les poèmes homériques ont leur origine dans la tradition orale. Nous connaissons l'existence dans la Grèce archaïque des *aèdes*, ces artistes qui chantent des épopées en s'accompagnant d'une lyre ; ils improvisent des chants épiques et choisissent des thèmes dans un répertoire connu de leur public. Ils sont comparables aux griots africains ou aux bardes celtes, typiques des sociétés ne connaissant pas ou peu l'écrit.

L'auteur, Homère, dont on connaît très peu de choses sinon qu'il était un aède aveugle, aurait écrit ou fait écrire des poèmes en s'inspirant de vieilles légendes d'abord transmises oralement. Le thème de ces poèmes est la guerre de Troie et le retour d'Ulysse dans sa patrie (Ithaque). Homère aurait vécu au VIII[e] siècle avant J.-C., ses poèmes évoquent des événements qui se seraient déroulés au XII[e] siècle, soit quatre siècles avant lui…

Des traces de cette poésie orale ont été mises en évidence dans le texte d'Homère. Les plus caractéristiques sont la répétition de formules stéréotypées attachées à la description d'un événement ou d'un personnage ; ainsi, pour le lever du jour, dans l'*Odyssée* : *« l'aube aux doigts roses »* ; dans l'*Iliade*, lorsqu'un héros est touché par l'ennemi, il *« tombe avec fracas »*, *« ses armes sonnent »*, *« l'ombre couvre ses yeux »*, etc. Dans les poèmes, le nom des héros et des dieux est très souvent suivi par une formule descriptive : les *« Achéens chevelus »*, *« Achille aux pieds rapides »* ou *« aux pieds infatigables », « Ulysse aux mille ruses », « Hector au casque étincelant »,….*

L'Iliade et *l'Odyssée* sont écrits en vers de six pieds (hexamètres) ce qui donne un rythme très simple, facile à scander, ce qui aide la mémorisation. L'emploi constant d'images est utilisé. Dans l'*Iliade*, les guerriers sont souvent comparés aux animaux : *« Tel un aigle fauve, qui fond sur un vol d'oiseaux picorant le long d'un fleuve, oies ou grues ou cygnes au long cou, tel Hector se rue devant lui… » (Iliade XV, 689-692).*

L'Iliade et *l'Odyssée* marquent également la pensée religieuse des Grecs. Avec Homère les dieux ressemblent aux hommes, ils en possèdent les défauts, les qualités et les passions. Ils forment une famille (les Olympiens) qui n'est ni unie, ni solidaire. Ils interviennent dans la vie des hommes soit pour les protéger, soit pour leur nuire et souvent en les manipulant. De leurs unions avec les mortels naissent les héros, des demi-dieux, dont Achille[1] est l'un des plus populaires.

L'œuvre d'Homère dépasse le strict cadre de la littérature pour devenir un fait de culture et de civilisation. Aujourd'hui c'est un outil pour les historiens, les géographes, les archéologues pour l'étude de la mythologie, de l'ethnologie… déjà, dans la Grèce antique, elle était la source de la poésie grecque, elle servait d'argumentaire et de référence dans les débats et contribuait à l'unité du monde hellénique en étant connue, sinon lue, de tous. L'œuvre d'Homère est la pièce essentielle de l'identité grecque.

Les poèmes homériques ont été et continuent d'être une source d'inspiration pour les artistes. Ainsi, la descente au royaume des morts d'Ulysse (*Odyssée, Chant XI*) est reprise par Virgile (*Enéide, Livre VI*), *La Divine Comédie*, que compose Dante à la fin du XIII[e] siècle, est surtout inspirée de l'*Énéide* : mais cette fois, la descente aux Enfers est guidée par Virgile ! Au XIX[e] siècle, le poète symboliste Théophile Gautier désigne, par le titre de son long poème, son texte comme une réécriture directe de celui de Dante… Il est des livres qui impriment leur marque à toute une culture…

[1] Fils de Thétis (divinité marine) et du mortel Pelée. Pour rendre Achille immortel, elle le trempe dans les eaux du Styx en le tenant par le talon qui reste ainsi le seul endroit vulnérable de son corps. C'est là que la flèche décochée par Pâris l'atteindra. Un fils de mortel comme Hector peut être héroïsé par ses qualités propres (son courage, sa loyauté, sa fidélité…)

Propositions pédagogiques : vivre et penser l'interculturalité

Comprendre le texte

- *Quel est le sens de la poésie dans la tradition culturelle arabe ?*
- *Quels thèmes inaugurent historiquement la poésie arabe ?*
- *Quelle est la vision du monde véhiculée traditionnellement par la poésie arabe antéislamique ?*
- *En quoi l'introduction du Coran représente-t-elle des avantages et des inconvénients à la poésie ?*
- *Quel schéma Ibn Qutayba propose-t-il pour structurer l'œuvre poétique ?*
- *Quelles sont les nouveautés poétiques introduites par Abû Nuwâs ?*
- *Quelles sont les nouveautés poétiques introduites Ibn Al Mu'tazz?*
- *Quels sont les critères de la poésie en tant qu'art véritable dans le monde arabe ?*
- *Pourquoi ne faut-il pas se limiter au discours critique pour comprendre la philosophie arabe ?*
- *Quelle est la fonction de la poésie pour les philosophes de l'Islam ?*

Dialoguer avec le texte

- *La poésie doit-elle être utile ?*
- *Quelle est la fonction de l'art poétique ?*
- *Comment juger de la valeur d'un poème ?*
- *La poésie se soucie-t-elle du bien ?*
- *La poésie se soucie-t-elle de la vérité ?*
- *Quel est le rapport entre philosophie et poésie ?*
- *Qu'est-ce qui vous semble critiquable dans la conception poétique islamique ?*

Modalité pédagogique suggérée : les critères de validation
Une question est choisie.
Chacun répond individuellement par écrit à la question donnée. On tire au sort le nom d'une personne, et l'animateur inscrit sa réponse au tableau.
Le groupe examine si la réponse est acceptable, en identifiant les critères utilisés, qui au fur et à mesure seront marqués au tableau.
En guise de point de départ, nous proposons les critères suivants : pour être acceptée, une réponse doit être claire, pertinente, cohérente, argumentée, suffisante. Si un seul de ces critères n'est pas respecté, la réponse doit être refusée.
Le groupe examine ensuite une seconde réponse, qui est examinée avec les mêmes critères.
Il est néanmoins suggéré de rajouter le critère de la différence : la seconde réponse doit être substantiellement différente de la première, sans quoi elle n'a aucune utilité.
On recommence avec une troisième réponse.
Si l'animateur estime avoir suffisamment de réponses, le groupe analyse le résultat, en particulier l'enjeu entre les différentes réponses, si c'est le cas.
Une fois cette analyse terminée, on passe à une autre question, et le processus recommence.
Analyse du travail et de l'exercice avec l'ensemble du groupe.

Rubrique rédigée par Oscar Brenifier

Exercices pédagogiques

Étude de cas

- *Demander aux participants de fermer les yeux et de penser à l'art arabo-musulman.*

- *Demander aux participants soit d'expliquer l'image qu'ils ont de l'art arabo-musulman, soit de faire un dessin à cet égard.*

- *Demander aux participants de lire également la fiche « L'art dans la civilisation arabo-musulmane».*

- *Engager une discussion sur les différentes formes d'art expliquées dans le texte et comparer avec les représentations des participants.*

- *Dans le cadre de l'étude de l'art poétique arabe, distribuer d'abord le poème d'Antar (525 - 615) en expliquant qu'il s'agit d'un poème antéislamique c'est-à-dire avant l'Islam:*

Tel, cuirassé d'une cotte, dont mon sabre a
Lacéré les mailles gardiennes, homme insigne,
Mains agiles au jeu du sort, quand vient l'hiver,
Tombeur d'enseignes de marchand de vin, scandaleux,
Quand il me vit, je descendis à sa rencontre;
Il découvrit ses dents : ce n'était pas sourire.
Je l'ai percé de ma lance puis terrassé
D'un sabre indien, fait d'acier pur, tranchant vite.
Ma rencontre avec lui : tout le jour. On eût dit
Que sa tête et ses doigts étaient teints au pastel.
Héros dont les habits iraient à un grand arbre,
Chaussé des sandales d'une peau, sans jumeau

- *Faire lire, à haute voix, le poème d'Aboû Nouwâs (747 – 815) :*

Éloigne-toi des débris et des dunes
Et soucie-toi de la fille des vignes!
Soucie-toi de celle qui
Si je demandais sa main
Se parerait de bijoux d'or.
Celle qui fut créée
Pour terrasser le souci
Celle qui est ennemie
De l'argent et de la fortune.

- *Demander aux participants de comparer les deux poèmes et discuter les différences.*

- *Demander aux participants de discuter des développements et des changements qui ont porté sur la poésie lors de l'introduction de l'Islam comme religion.*

Rubrique rédigée par Jonathan Levy

LE RENOUVELLEMENT DE LA POÉSIE SOUS LES ABBASSIDES

Nous avons évoqué plus haut les influences que le texte coranique et la culture religieuse qu'il a instaurée ont exercées sur la formation des premiers discours critiques portant sur la poésie. Cette influence se ressent clairement sur un autre plan, celui de la nouvelle vision du monde véhiculée dans le cadre de la troisième religion monothéiste. À la conception d'un monde où l'homme est le jouet d'une force aveugle qui peut transformer arbitrairement ses joies en drames et ébranler sa confiance dans le présent et dans le futur, succède une vision du monde où l'homme peut avoir la caution de la transcendance et où la notion d'espérance joue un rôle fondamental dans la construction du destin individuel et collectif. Un « je » confiant, conquérant, joyeux, et assoiffé de plénitude existentielle émerge dans les plis des nouveaux textes poétiques dont les auteurs sont Bashshâr ibn Burd, Al Husayn ibn Al Dahhâk, Muslim ibn Al Walîd, Abû Nuwâs, Abû l-'Atâhiya, Al 'Abbâs ibn Al Ahnaf, Ibn Al Mu'tazz, Abû Tammâm, Al Buhturî, Ibn Al Rûmî et Mutanabbî, pour ne citer que quelques grands noms des VIII-Xe siècles. Malgré le retour à une poésie d'inspiration bédouine chez le dernier des noms mentionnés, nous constatons, chez tous ces auteurs, des changements importants qui forment les grandes lignes de ce qui a été nommé *al-shi'r al-muhadath*, la poésie nouvelle.

Abû Nuwâs, l'une des figures de proue de cette modernisation poétique condense à lui seul les changements survenus avec l'arrivée des Abbassides au pouvoir au milieu du VIIIe siècle. En s'attaquant violemment au cœur de l'ode classique représenté par le prologue amoureux invitant l'homme à s'arrêter devant les ruines, Abû Nuwâs cherchait à montrer que ce modèle n'était plus de son temps ; et qu'il incarnait un monde révolu, une éthique et une esthétique dépassées. Pourquoi persister alors à considérer ces développements comme le critère de l'excellence dans l'art poétique ? Rebelle et provocateur en poésie comme en religion, il raille l'attitude des poètes qui continuent, par attachement au passé, à suivre cette tradition. Cette tradition poétique a fini par incarner, pour lui, l'autorité politique, la culture officielle contre laquelle il faut lutter, à la fois au nom de la liberté du poète et de l'indépendance d'esprit :

Éloigne-toi des débris et des dunes
Et soucie-toi de la fille des vignes!
Soucie-toi de celle qui
Si je demandais sa main
Se parerait de bijoux d'or.
Celle qui fut créée
Pour terrasser le souci
Celle qui est ennemie
De l'argent et de la fortune[6].

Une véritable querelle des Anciens et des Modernes travaille l'art poétique de cette époque, et Abû Nuwâs, auquel la plupart des critiques de l'époque confèrent le rôle de fondateur de cette poésie nouvelle au même titre qu'Imri'u Al Qays est le fondateur de la poésie arabe en général, en est donc la meilleure illustration[7]. Car, au-delà des divergences entre les différentes tendances poétiques, de grands changements ayant favorisé l'émergence de quelque chose de nouveau ont eu lieu[8]. Cela se voit d'abord au niveau de la sensibilité poétique : épris de raffinement, élégant et esthète, le « peintre de la vie moderne » des Abbassides veut incarner un idéal qui s'oppose à celui des Bédouins. Ces derniers sont certes respectés en raison de leur supériorité linguistique et Abû Nuwâs leur rendra hommage en composant des poèmes cynégétiques (*tardiyyât*) exigeant une connaissance précise du lexique du désert et des animaux sauvages. Mais le mode de vie bédouin n'est plus du goût du poète abbasside : une halte dans les cabarets de la ville doit remplacer l'arrêt devant les campements déserts à qui le poète d'antan parlait tout en sachant qu'il ne pouvait obtenir de réponse, dit Abû Nuwâs en ironisant ; l'idéal d'amour a lui aussi changé puisqu'avec le grand brassage des populations, c'est désormais l'esclave-chanteuse ou le jeune éphèbe, adeptes d'un nouvel usage des plaisirs, qui incarnent l'idéal de beauté.



Le plus important dans ces changements concerne le domaine de la poésie elle-même. Préparée par les générations des poètes omeyyades dont les thèmes se sont surtout concentrés sur la poésie amoureuse (‘Umar ibn Abî Rabî‘a et Majnûn), la poésie moderniste accélère, sous les Abbassides, la transition de la grande ode classique marquée par la pluralité des thèmes vers des poèmes caractérisés par une unité thématique. D'où la présence d'une sorte de spécialisation chez les poètes dont les écrits se concentrent sur les thèmes de l'ascétisme et de l'évocation de la mort (la *zuhdiyya* avec Abû l-‘Atâhiya), ou de l'éloge du vin (*al-khamriyya*) avec Al Husayn Ibn Al Dahhâk, Muslim Ibn Al Walîd et Abû Nuwâs. Dans le prolongement du poème d'amour et du poème bachique, nous assistons en Orient comme en Andalousie à l'émergence du poème floral (*nawriyya*) ou de la description des jardins (*rawdiyyât*) qui rappellent la description du *locus amoenus* chez les Latins.

Lorsque les études littéraires évoquent ces changements, elles se contentent d'évoquer la souplesse de la langue, sa fluidité, la naissance des formes brèves comme les quatrains, l'allègement des rythmes poétiques ou la volonté d'avoir son propre univers sonore et d'être au-dessus des mètres canoniques comme l'incarne la célèbre phrase d'Abû l-‘Atâhiya : « Je suis plus grand que la mètre». Bien que ces détails soient justes, ils restent généraux et ne reflètent pas le fond des changements repérés notamment par Ibn Al Mu‘tazz au IXe siècle. Celui-ci est à cet égard l'homme qui va suivre la naissance et l'évolution de la poésie moderne en composant un livre dont le titre reprend le terme désignant le genre des *tabaqât* (classes), mais en ne s'intéressant qu'aux nouveaux poètes et sans convoquer, comme c'est le cas chez les autres auteurs de *tabaqât*, des critères de classification[9]. Parallèlement, Ibn Al Mu‘tazz va chercher à expliquer la nature des changements qui ont affecté l'art poétique du point de vue des images. Une réflexion sur les ressources de la création poétique et sur les moyens d'inventer du nouveau est donc au cœur du travail d'Ibn Al Mu‘tazz. Il rédige à cet effet un livre intitulé *Al-Badî‘* dans lequel il montre que l'art poétique des modernes obéit à une exigence fondamentale, celle de l'intensification de l'usage des tropes et des ressources rythmiques de la langue[10]. Comparaisons, métaphores ou métonymies étaient certes présentes chez les Anciens, mais avec les nouveaux poètes, explique Ibn Al Mu‘tazz, la figuration devient au centre de l'art poétique. *Al-Badî‘* qui peut être traduit par l'*Excellent* est en même temps une notion qui renvoie aux figures de rhétorique et l'intention de l'auteur est justement de montrer qu'avec la poésie nouvelle, nous passons à un degré élevé d'abstraction au niveau de la création poétique, tout en chargeant la langue des aspects sonores qui viennent se rajouter aux ressources classiques engendrées par les mètres et la rime. Parallélisme rythmiques et syntaxiques, allitérations, oppositions, répétitions, eurythmies, sont les ressources que le nouveau poète doit mobiliser pour remplir les nouveaux critères de l'excellence. Le point de départ de la réflexion d'Ibn Al Mu‘tazz est l'œuvre d'Abû Tammâm et des autres poètes novateurs, désavoués par la critique littéraire parce qu'ils sortaient des sentiers battus. Mais extrêmement prudent et très au fait du milieu conservateur des linguistes et des théologiens, Ibn Al Mu‘tazz va présenter cette nouvelle rhétorique comme un simple prolongement de quelque chose d'ancien. En l'inscrivant dans les textes sacrés, et en affirmant qu'il s'agit simplement d'une intensification d'un usage déjà ancien, Ibn Al Mu‘tazz a trouvé le moyen de rendre compte de la nouveauté en matière de poésie sans entraîner de polémiques ou de contestations dans les milieux des lettrés.





La sincérité est la perle qui se forme dans le coquillage du cœur © Calligraphie de Karim Jaafar

DE LA POÉTIQUE À LA POÉTHIQUE

L'exemple d'Ibn Al Mu'tazz montre à quel point l'entreprise d'Ibn Qutayba et de bien d'autres critiques de la poésie était à contre-courant des évolutions concrètes de cet art majeur[11]. Comment expliquer, en effet, le décalage entre l'évolution concrète de la poésie et la mise en place du discours théorique relatif à cet art ? Pourquoi les travaux d'Ibn Qutayba dans le *Livre de la poésie et des poètes*, d'Ibn Tabâtabâ dans l'*Étalon de la poésie*, de Qudâma dans la *Critique de la poésie* ou d'Al Amîdî qui prend la défense d'Al Buhtûrî contre Abû Tammâm convergent-ils vers la même esthétique, malgré la divergence des intentions qui les animent et des méthodes dont ils procèdent ? Comment l'art d'un Abû Tammâm dont les recherches poétiques sont souvent comparées à celles de Mallarmé, ou l'univers d'Abû Nuwâs qui évoque celui de Baudelaire ont-ils pu laisser dans l'indifférence les grands théoriciens de l'art poétique à l'âge classique ? La réponse réside, en réalité, dans le fait qu'ils sont engagés, tel un Boileau, dans la définition de la poésie en tant qu'*art*. Tous ces auteurs insistent d'abord sur le fait que la poésie est une *sinâ'a*, un métier, un art qui exige la connaissance d'un certain nombre de règles. Celles-ci sont à la fois d'ordre linguistique, sémantique, prosodique et rhétorique. La maîtrise de ces instruments conduit à comparer le poète au tisserand ou au maçon. Comme ces artisans, le poète travaille en pensant au moule dans lequel il doit faire couler son discours, et à la disposition qui doit relier, telles les pierres d'un édifice, les mots les uns aux autres au sein du vers et ceux-ci au sein du poème. C'est par ces règles strictes de composition, d'ordonnancement et d'organisation que la poésie se distingue de la prose. Elle n'est pas seulement *shi'r*, mot qui renvoie étymologiquement aux sens et à la sensibilité, mais elle est aussi dite *nazm*, composition qui rappelle le geste du joaillier enfilant des perles afin de fabriquer un beau collier. La conception de la poésie chez les Arabes rejoint donc, de ce point de vue, les définitions produites chez les Latins ou chez les Grecs, puisque, chez les premiers, elle renvoie à l'*ars*, c'est-à-dire à

Rubrique rédigée par Khaled Roumo



- > *Quelle est la place qu'occupe la poésie chez les Arabes ?*
- > *Quel est le thème qui domine dans la poésie antéislamique ?*
- > *Quels sont les rapports entre Islam et poésie ?*
- > *Comparer « la querelle des Anciens et des Modernes » dans la littérature arabe et française.*
- > *Etudier les liens entre poétique et poéthique.*
- > *Etudier l'évolution de la poésie dans le milieu citadin et les critiques formalistes ?*
- > *Quels sont les rapports entre le prince et le poète ? Et des philosophes et des poètes ?*
- > *Noter le renouvellement poétique moderne : ses causes et ses conséquences.*

un savoir-faire codifié, connu, et susceptible d'être maîtrisé, alors que chez les seconds, elle est *poèsis*, (production, fabrication). L'adéquation entre la forme et le sens, le dire et la manière de le concevoir est au cœur de cette esthétique que nous avons qualifiée de « classique »[12]. Chez Ibn Tabâtabâ, comme c'est le cas avec Ibn Qutayba, l'utilité sociale et politique de la poésie incarnée dans le genre de l'éloge est primordiale dans la conception de cet art qui ne semble exister qu'en vue de cette fin[13]. Les théoriciens arabes du statut et de la fonction de la poésie rejoignent le goût universel propre à tout classicisme : utilité morale, soumission à la règle, recherche de la vraisemblance, goût de l'ordre, règne de la raison, éloge des Anciens qu'il faut imiter pour exceller, équilibre et pondération entre les facultés servant à la création. Le terme de « classique » décrit bien les efforts théoriques engagés pour définir le travail du poète et la production poétique. Or, ce classicisme porté par ces hauts fonctionnaires qui étaient secrétaires, juges, ou théologiens ne pouvait avoir lieu sans la présence d'une production foisonnante qui ne rentre pas dans le cadre de ces canons. La formulation de ces derniers vise donc à encadrer le travail poétique, à l'accompagner, à lui donner sa place au sein du dispositif global des savoirs. « *L'essence du classicisme*, note Paul Valéry, *est de venir après*. L'*ordre* suppose un certain désordre qu'il vient réduire. La *composition* qui est artifice, succède à quelque chaos primitif d'intuitions et de développements naturels. La *pureté* est le résultat d'opérations infinies sur le langage, et le soin de la *forme* n'est autre que la réorganisation méditée de moyens d'expression. Le classique implique donc des actes volontaires et réfléchis qui modifient une production "naturelle", à une conception claire et rationnelle de l'homme et de l'art »[14].

Cette définition du classique convient parfaitement bien aux auteurs qui formulent entre les IXe et Xe siècles les grandes conceptions de l'art poétique. Mais comme nous l'avons déjà noté avec Ibn Al Mu'tazz qui était l'un des représentants de cette poésie nouvelle, ces tentatives de codifications sont loin d'épuiser les complexités des courants poétiques qui ont émergé à cette époque. Le phénomène de nouveauté qu'Ibn Qutayba a essayé d'endiguer en invitant les jeunes poètes à imiter les Anciens et en leur fixant un modèle à suivre ne vaut, selon nous, que par sa normativité qui rappelle les règles qui étaient instaurées par les juristes souvent en décalage par rapport aux pratiques quotidiennes. C'est la raison pour laquelle nous estimons qu'il faut prendre au sérieux le terme de « *muhdath* ». Contrairement à certaines études portant sur la poésie classique, nous pensons que cette poésie qu'on a nommé *al-shi'r al-muhdath* ne peut être réduite à un problème de chronologie où le poète n'est appelé *muhdath* que parce qu'il est postérieur à ceux qui l'avaient précédé[15]. Cette compréhension chronologique du phénomène poétique est critiquée au XIe siècle par Ibn Rashîq Al Qayrawânî dans son livre *al-'Umda* consacré à l'art poétique. Il se défait de cette explication chronologique qui, à ses yeux, ne rend pas compte de la nature de la poésie en précisant que « tout poète ancien, en comparaison avec ceux qui l'ont précédé, est nouveau »[16]. Ce sens est donc loin d'épuiser la nature du *ihdâth* en poésie. Ce sens purement historique est encore le produit des lexicographes (*al-lughawiyyûn*) et des transmetteurs (*al-ruwât*) de la poésie qui affichaient, en général, une attitude hostile à l'égard de la poésie nouvelle. L'un des critiques qui va se concentrer sur l'œuvre d'Al Mutanabbî, Al Qâdî Al Jurjânî, va contribuer au Xe siècle, à la réévaluation du discours critique. Al Jurjânî est l'un des premiers auteurs, avec Ibn Al Mu'tazz, à être sensible au véritable changement au niveau de l'écriture poétique qu'il analyse longuement à partir des notions chères aux poètes eux-mêmes comme la finesse (*riqqa*), la subtilité, (*lutf*) et le raffinement (*tazarruf*). Ce sont ces notions qui qualifient, en effet, le nouveau style, fortement lié à la civilisation citadine[17]. Une poésie cherchant à imiter les Anciens ne peut être, de ce point de vue, qu'une pure afféterie (*takalluf*). Il met en évidence, par ailleurs, les défauts poétiques des Anciens comme des Modernes, et s'attèle à montrer que la poésie doit varier en fonction de l'époque dans laquelle elle est produite. Avec lui, la *qasîda*, n'est plus « la seule écriture de référence, [...] et l'on réintroduit dans l'analyse des pans entiers de la production, délibérément écartés par les philologues en quête de modèles linguistiques »[18].

Nous voyons donc que le discours critique a fini par montrer les véritables facettes de la poésie nouvelle et par s'intéresser à ce qui la distingue des formes anciennes. Cela montre que pour connaître l'art poétique ancien il ne faut pas se limiter aux discours critiques ayant dominé à cette époque. Car, la plupart de ces travaux étaient mus par une logique codificatrice sur le plan poétique, et si l'on s'en tient à leurs critères, Khâlid Al Kâtib, l'un des grands poètes d'amour représentatifs de cette esthétique de la finesse au IXe siècle, ne peut être considéré comme un poète : un prince abbasside lui demanda un jour pour quelle raison il ne composait ni panégyrique ni invective, deux genres tenus par les critiques pour le symbole de l'excellence en matière de poésie. Il répondit qu'il ne composait que des poésies exprimant ses soucis personnels[19]. Ce versant, la poésie en tant qu'elle exprime l'univers du poète, son moi ou son intériorité, n'était pas toujours mis en valeur par les discours critiques qui approchaient la poésie en tant que pure *technè* ayant des finalités morales, politiques ou linguistiques. Le fait de tenir compte des discours des poètes eux-mêmes sur leur art poétique, ainsi que des sommes littéraires telles que le *Livre des chansons* d'Al Isfahânî insistant sur le lien intime entre poésie et musique pourrait montrer d'autres facettes de cet art occultées par les approches majoritairement scientistes et formalistes des critiques littéraires.

L'approche des philosophes pourrait, à ce titre, contribuer à introduire quelques nuances importantes dans ce bloc plus ou moins monolithique de la critique littéraire. Héritiers de l'*Organon* d'Aristote, des auteurs comme Al Fârâbî, Avicenne ou Averroès se sont intéressés à l'art poétique en tant qu'il fait partie de ce corpus logique dont le sommet est la démonstration scientifique. Dans l'échelle du degré de certitude procurée par l'art de la logique, la poésie occupe certes

la dernière position. Toutefois, elle est investie d'une mission importante, celle d'éduquer la masse que les autres discours, exception faite de la rhétorique, ne peuvent assumer. Le fait que la poésie soit un discours qui s'adresse d'abord aux sens et qu'il fasse travailler l'imagination du poète comme de l'auditeur ou du lecteur des poésies a poussé les philosophes à intégrer la poésie dans les moyens permettant de former l'*ethos* individuel et collectif. Toute poétique est de ce point de vue une « poéthique » puisqu'elle est insérée dans une théorie de la représentation et de l'assentiment, de même qu'elle est enchaînée aux finalités morales et civiles dont elle peut se charger au sein de la cité. Malgré cette vision de l'art poétique, celui-ci a pu bénéficier, dans leurs travaux, d'une approche qui se concentre sur le phénomène de l'imagination et sur le processus de production des images. En effet, dans la mesure où le discours poétique est le produit de la faculté imaginative qui est située entre les facultés sensitives et la faculté rationnelle, la poésie a cette vertu de s'adresser aux gens avec des images tout en leur représentant le monde sensible. Cela a poussé les philosophes arabes à réfléchir, dans le sillage d'Aristote, sur la représentation du réel (*mimésis*) et sur le phénomène d'imitation (*muhâkât*). La spécificité de leur approche les a amenés à trancher le débat qui a fait rage chez les théologiens à propos de la vérité et du mensonge en poésie : toute la poésie étant un discours mensonger, sa beauté réside dans la nature du processus figuratif que le poète est en mesure d'engager. La vérité du poème ne consiste plus dans l'adéquation du poème au réel qu'il représente, mais dans l'univers peuplé d'images qu'il peut créer. Au-delà de ses fonctions morales et éducatives, l'art poétique peut donc avoir des finalités immanentes telles que l'étonnement (*ta'ajjub*), l'étrangeté (*istighrâb*) ou simplement le plaisir (*ladhdha*)[20].

Malgré ces travaux centrés sur la nature de l'acte créateur en poésie, ce sont surtout les analyses formelles qui l'emportent au niveau de sa définition lors de la clôture des savoirs à l'âge classique de l'Islam. Ibn Khaldun en est le meilleur témoin, puisqu'il rappelle, d'un côté, à quel point les règles sont importantes dans ce travail et qu'il insiste, de l'autre, sur les modèles poétiques à suivre pour être reconnu par la critique littéraire[21]. L'image qu'Ibn Khaldun donne de l'art poétique en tant qu'art fortement codifié et astreint aux règles restera dans les mémoires jusqu'à la découverte du passé arabe au XIX[e] siècle, et c'est contre le formalisme, les règles de métrique et de prosodie que vont s'ériger les premières tentatives de renouvellement poétique. Ce travail aboutit au milieu du XX[e] siècle à une libération du vers classique et à un passage de ce que les Anciens ont appelé *'amûd al-shi'r* (le canon de la poésie) à d'autres formes moins contraignantes et à même de suivre les nouvelles manières de s'exprimer. Cette libération qui s'est souvent appuyée sur un discours fortement imprégné d'une rhétorique révolutionnaire a conduit à l'intégration des innovations occidentales dans le cadre de la poésie arabe, introduisant ainsi le vers libre, le poème en prose et une forme qui représente un compromis formel entre l'ancien et le moderne, *shi'r al-taf'îla*.

---

1 **Ibn Khaldûn,** *Al Muqaddima*, **VI, chapitre LVIII, dans** *Le Livre des Exemples*, **trad. franç. A. Cheddadi, Paris, Gallimard, 2002, p. 1150.**

2 **Ibn Qutayba,** *al-Shi'r wa l-shu'arâ'*, **Le Caire, Dâr al-ma'ârif bi-misr, 1966, p. 128.**

3 **S. Al Kindy,** *Le Voyageur sans Orient*, **Paris, Sindbad, Actes Sud, 1998, p. 45.**

4 **Voir notamment les versets XXVI, 224-227 où s'exprime clairement cette critique des poètes.**

5 **C'est le cas de deux ouvrages rédigés juste avant celui d'Ibn Qutayba,** *Fuhalat al-shu'arâ' d'al-Asma'î* **et** *Tabaqât fuhûl al-shu'arâ'* **d'Ibn Sallâm Al Jumahî.**

6 **Abû Nuwâs,** *Poèmes bachiques et libertins*, **traduit par O. Merzoug, Paris, Éditios Verticales/ Le Seuil, 2002, p. 101.**

7 **Voir Ibn Manzûr,** *Akhbâr Abî Nuwâs*, **Beyrouth, Dâr al-kutub al-'ilmiyya, 1992, p. 38-39.**

8 **Voir T. Hussein,** *Hadîth al-arbi'â'*, **tome 2, Le Caire, Dâr al- al-ma'ârif, 1993.**

9 **Voir Ibn Al Mu'tazz,** *Tabaqât al-shu'arâ'*, **Le Caire, Dâr al-ma'ârif bi-misr, 1976.**

10 **Ibn Al Mu'tazz,** *Kitâb al-badî'*, **Beyrouth, Dâr al-masîra, 1982, p. 1.**

11 **Cela n'empêche pas les poètes de cette génération de continuer à composer des poèmes où coule la veine classique, notamment dans le genre de l'éloge. Ce fait s'explique par la condition du poète et par la question du mécénat. Voir sur ce point le travail substantiel de M. Mannai,** *al-Shi'r wa l-mâl*, **Tunis, Éditions de la Faculté des Lettres de la Mannouba, 1998.**

12 **Ibn Tabâtaba Al 'Alawî,** *'Iyâr al-shi'r* **(***l'Etalon de la poésie***), Beyrouth, Dâr al-kutub al-'ilmiyya, 1982, p. 125.**

13 **Ibid., p. 18-19.**

14 **P. Valéry,** *Situation de Baudelaire*, **dans** *Variété II*, **Paris, idées/Gallimard, 1930, p. 239-240. C'est l'auteur qui souligne.**

15 **Voir Jamel Eddine Bencheikh,** *Poétique arabe*, **Paris, Gallimard, 1989, p. XVIII, où 'auteur estime que le mot «** *muhdath* **» doit être pris dans le sens purement chronologique de «** *postérieur* **».**

16 **Ibn Rashîq Al Qayrawânî,** *Al-'Umda*, **Beyrouth, Dâr al-jîl, 1981, tome 1, p. 90.**

17 **Al Jurjânî,** *Al-Wasâta bayna l-Mutanabbî wa khusûmih*, **Sidon, Matba'at al-'irfân, 1912, p. 22.**

18 **Jamel Eddine Bencheikh,** *Poétique arabe*, *op. cit.*, **p. XXV.**

19 **Al Isfahânî,** *Kitâb al-Aghânî*, **Tunis, al-Dâr al-tûnisiyya li l-nashr, 1983, tome 20, p. 238.**

20 **Voir U.** *'Abd al-'Azîz, Nazariyyat al-shi'r 'inda l-falâsifa al-muslimîn*, **Le Caire, al-Hay'a l-misriyya l-'âmma li l-kitâb, 1984, p. 136-145.**

21 **Ibn Khaldun,** *Al Muqaddima*, *op. cit.,* **p. 1128-1139.**



Le rêve © Calligraphie de Karim Jaafar

LE CORPS ET L'ESPRIT DANS LA PHILOSOPHIE ARABE

LE DÉVELOPPEMENT DE LA MÉDECINE À L'ÂGE CLASSIQUE DE L'ISLAM D'UN CÔTÉ, ET LA SURVIVANCE EN ORIENT, À L'ÉPOQUE MÉDIÉVALE, DE TRADITIONS ANTIQUES ARABES, PERSES ET GRÉCO-ROMAINE A DONNÉ UNE TOURNURE PARTICULIÈRE À LA RELATION ENTRE LE CORPS ET L'ESPRIT, UNE RELATION NETTEMENT DISTINCTE DE CELLE QUI A PRÉVALU DANS LE CHRISTIANISME.
EN EFFET, L'ABSENCE DE LA DOCTRINE DU PÉCHÉ ORIGINEL A CONDUIT À CONSERVER LES ENSEIGNEMENTS PHILOSOPHIQUES ET RELIGIEUX SUR LE COMBAT DES PASSIONS TOUT EN RENONÇANT AU MONACHISME ET AU CÉLIBAT QUI A CARACTÉRISÉ LA SPIRITUALITÉ DANS LE CHRISTIANISME.
LA PARTICULARITÉ DE LA LITTÉRATURE SPIRITUELLE DE L'ISLAM RÉSIDE DONC DANS LE FAIT QU'ELLE CHERCHE À MAINTENIR UN ÉQUILIBRE ENTRE LE CORPS ET L'ESPRIT, LA SATISFACTION DES DÉSIRS CORPORELS POUVANT ÊTRE À CE TITRE LA CONDITION OU LE CHEMIN MENANT À LA SPIRITUALITÉ. LE DÉVELOPPEMENT DE LA CONNAISSANCE DU CORPS HUMAIN DANS LA CIVILISATION DE L'ISLAM CLASSIQUE A CONDUIT À LA MISE EN PLACE D'UNE VÉRITABLE RÉFLEXION SUR LE LIEN ENTRE POLITIQUE ET MÉDECINE.
AL FÂRÂBÎ ÉTABLIT UN LIEN TRÈS FORT ENTRE PARADIGME CORPOREL ET REPRÉSENTATION DE LA POLITIQUE PARFAITE. REPRENANT LA REPRÉSENTATION HIPPOCRATIQUE DE LA SANTÉ COMME UN ÉQUILIBRE ENTRE LES QUATRE HUMEURS ET DE LA MALADIE COMME UNE RUPTURE DE L'ÉQUILIBRE HUMORAL, AL FÂRÂBÎ TRANSPOSE LE MODÈLE CORPOREL À LA DIRECTION DE LA CITÉ QUI PEUT ÊTRE CONSIDÉRÉE COMME SAINE OU MALADE.

DÉFINITIONS

De la même manière qu'il existe, en français, deux termes pour renvoyer à ce qui s'oppose au corps, à savoir le mot « esprit » et le mot « âme », la langue arabe dispose également de deux termes, *rûh* et *nafs*. Le premier est issu d'une racine (RWH) qui renvoie à l'idée de souffle, de repos, de quelque chose de spacieux et d'aéré. Si le terme de « *rûh* » désigne le souffle vital, l'esprit qui anime l'homme, l'adjectif « *rûhânî* » renvoie à tout ce qui est spirituel et immatériel. C'est ainsi qu'Ibn Bâjja (l'Avempace des Latins, né vers 1080 et mort en 1138), emploie dans son œuvre majeure, le *Gouvernement du solitaire*, l'expression de « *suwar rûhâniyya* » afin de désigner les formes spirituelles émanant des facultés de l'âme, comme les formes correspondant aux sens de celles des intelligibles. Il précise que si les deux termes sont synonymes, le mot « *rûh* » renvoie précisément à tout ce qui joue le rôle d'un moteur, d'un mobile capable de faire mouvoir, comme les substances immobiles qui meuvent d'autres substances qui seraient forcément des corps, puisque « tout corps est mobile »[1]. Le problème rebondit toutefois du fait que les analyses que présentent les philosophes arabes ne vont pas toujours dans le sens d'une adéquation du terme de « *rûh* » avec tout ce qui est immatériel. Ce problème se pose notamment lorsqu'il s'agit de distinguer le mot *rûh* du mot *nafs*, car, en l'occurrence, c'est plutôt le mot *nafs* qui devient le support de cette immatérialité, alors que le mot *rûh* est utilisé pour désigner l'esprit qui anime le corps et qui est d'après certains auteurs, notamment ceux qui sont influencés par les traités de médecine et d'anatomie, un corps subtil logeant à l'intérieur du corps humain.

Issu de la racine NFS, le mot *nafs* renvoie, lui aussi, à l'idée de respiration, de circulation de l'air dans les artères, mais il se distingue de *rûh* par le fait qu'il désigne le soi, le même, la personne ; il ne se limite pas ainsi à renvoyer à l'âme en tant qu'ensemble de facultés ou principe de vie, mais ouvre, au-delà de ce sens biologique

et spirituel, sur l'identité de la personne, son ipséité ou sa « mêmeté ». La tentative la plus aboutie pour distinguer les deux termes qui sont souvent employés de manière interchangeable est due à un philosophe du IXe siècle, Qustâ ibn Lûqâ (m. en 912) dans son épître intitulée *De la divergence entre l'âme et l'esprit*. Dans la conclusion de ce texte, il affirme que le *rûh* est un corps qui est contenu dans le corps humain et qui disparaît avec la mort de l'individu, alors que le *nafs* qui, n'est pas une substance corporelle, possède des actions qui, au sein du corps peuvent s'arrêter (c'est le cas lors du sommeil), sans que cela n'entraîne sa disparition. L'âme (nafs) a donc une certaine autonomie par rapport au corps et c'est elle qui utilise l'esprit qui anime le corps humain pour mouvoir ce dernier. Si l'esprit animal peut être considéré comme un moteur ou cause du mouvement, cela ne peut se faire, d'après Qustâ ibn Lûqâ, que par l'intermédiaire de l'âme. Son exposé qui est très fidèle aux descriptions physiologiques en vogue chez les médecins arabes de l'époque médiévale stipule que les actions de l'âme dépendent de ce corps subtil qui est le *rûh*, localisé dans le cœur et le cerveau. Les actions les moins subtiles, celles qui concernent la vie, le pouls et la respiration se trouvent dans le cœur où nous trouvons un corps proche de l'air du point de vue de la finesse et de la subtilité; viennent ensuite les actions des facultés mentales (sensation, imagination, pensée, réflexion) qui sont réparties dans la cavité crânienne, de l'avant à l'arrière[2].

Quant au corps, il se dit de quatre manières différentes, « *jirm* », « *jism* », « *jasad* » et « *badan* ». Provenant d'une racine (JRM) qui renvoie au fait de couper, le premier terme décrit le corps en tant qu'il possède des dimensions finies et limitées. Rarement employé pour le corps humain, son usage est très fréquent pour parler des corps célestes (*al-ajrâm al-samâwiyya*), notamment au pluriel. La raison justifiant l'utilisation de ce terme pour les corps célestes réside dans le fait que le mot « *jirm* » désigne les dimensions arrêtées d'une chose qui n'est donc plus susceptible d'augmentation ou de diminution. Chaque corps céleste est définitivement tel qu'il est depuis sa formation. Le deuxième terme, « *jism* » provient d'une racine (JSM) signifiant le fait que la chose soit rassemblée et unie. D'où l'emploi du mot « *jasîm* » pour renvoyer à l'homme corpulent et « *jasâma* » pour dire la corpulence. « *Jasad* », quant à lui, renvoie au même sens qu'il particularise dans la mesure où il désigne le sang qui circule dans cet ensemble réuni qu'est le corps, également marqué par sa densité (*kathâfa*). Ainsi, s'il est possible de parler de « *jism* » pour un objet fabriqué (une chaise, un lit), le mot « *jasad* » ne s'applique qu'à l'être possédant un corps dans lequel circule le sang (animaux, hommes). Enfin, le mot « *badan* » spécifie encore le sens de « *jasad* » dans la mesure où il renvoie non pas à tout le corps avec les membres, mais plutôt au tronc. Cette richesse se lit clairement dans les textes des philosophes arabes qui, selon le sujet traité ou le point démontré, utilisent l'un ou l'autre de ces termes. Averroès, par exemple, utilise le plus souvent le mot « *jism* » dans son *De anima*, ce terme étant commun à tous les corps, alors qu'Al Fârâbî emploie plutôt badan, comme dans les *Aphorismes politiques* ou dans le *Traité des opinions des habitants de la cité idéale*. Le traité d'Ibn al-'Ibrî intitulé *Discours abrégé sur l'âme humaine* est le texte qui traduit le plus cette richesse puisque l'auteur emploie les trois termes (*jism*, *jasad*, et *badan*) selon l'objet de sa démonstration. Ainsi, lorsqu'il établit la non-corporéité de l'âme, il dit qu'elle n'est pas un *jism*, alors que lorsqu'il parle de l'union ou de la séparation de l'âme et du corps, il emploie les deux autres mots parce qu'ils sont spécifiques à l'homme ou l'animal de manière générale.



Bibliographie

- ANAWATI.G., *La notion de « Péché originel » existe-telle dans l'Islam ?*, *Studia Islamica,* N° 31, 1970.
- AL FÂRÂBÎ, *Fusûl muntaza'a, Aphorismes choisis,* traduit et commenté par S. Mestiri et G. Dye, Paris, Fayard, 2003.
- IBN BÂJJA (Avempace), *Kitâb al-nafs (le Livre de l'âme),* dans Les Cahiers du groupe de recherche sur la philosophie islamique II, sous la direction de M. M. Alozade, Fès, Centre des Etudes Ibn Rushd, 1999.
- IBN BÂJJA, *Tadbîr al-mutawahhid,* dans M. Fakhrî, Ibn Bâjja, *Opera metaphysica,* Beyrouth, Dâr al-nahâr, 1991.
- IBN RUSHD, *Talkhîs* Kitâb al-nafs, Le Caire, al-Majlis al-a'lâ li l-thaqâfa, 1994.
- AL KINDÎ, *Épître relative aux propos sur l'âme,* traduit par S. Mestiri et G. Dye, dans *Le moyen de chasser les tristesses et autres textes éthiques,* Paris, Fayard, Bibliothèque Maktaba, 2004.
- MISKAWAYH, *Traité d'éthique,* traduit par M. Arkoun, Damas, Institut français de Damas 1969.

QUSTÂ IBN LÛQÂ, *Risâla fi l-farq bayna al-nafs wa l-rûh, (Épître sur la différence entre l'âme et l'esprit),* dans L. Malouf, C. Edde et L. Cheikho, *Traités inédits d'anciens philosophes arabes musulmans et chrétiens,* Beyrouth, Imprimerie catholique, 1911.

- IBN SÎNA, *Kitâb al-shifâ al-fann al-sâdis mina l-tabîiyyât,* dans *Psychologie d'Ibn Sînâ d'après son œuvre Kitâb al-Shifâ,* édité et traduit par J. Bakos, Prague, Académie tchécoslovaque des sciences, 1956.
- IBN SÎNÂ, *Risâla fi l-akhlâq,* dans *Tis rasâil fi l-hikma wa l-tabîyyât,* Beyrouth, Dâr Qâbis, 1986.

MÉDECINE CORPORELLE, MÉDECINE SPIRITUELLE

L'éthique est sans doute l'un des lieux classiques où se déploient dynamiquement les liens entre le corps et l'esprit. Le développement de la médecine à l'âge classique de l'Islam d'un côté, et la survivance en Orient à l'époque médiévale de l'autre, de traditions antiques arabes, perses et gréco-romaines a donné une tournure particulière à la relation entre le corps et l'esprit, nettement distincte de celle qui a prévalu dans le christianisme. En effet, l'absence de la doctrine du péché originel a conduit à conserver les enseignements philosophiques et religieux sur le combat des passions tout en renonçant au monachisme et au célibat qui a caractérisé la spiritualité dans le christianisme[3]. La particularité de la littérature spirituelle de l'Islam réside donc dans le fait qu'elle cherche à maintenir un équilibre entre le corps et l'esprit, la satisfaction des désirs corporels pouvant être à ce titre la condition ou le chemin menant à la spiritualité. La connaissance de soi, la maîtrise des inclinations, et le développement spirituel de l'homme ne sont donc pas synonymes d'une négation du corps ou d'une non-reconnaissance de ses besoins. Au contraire, c'est par la libération de l'énergie corporelle que s'ouvrent les portes du voyage dans les régions de l'esprit. Autrement dit, c'est en se souciant du corps au point qu'il ne constitue plus une gêne pour le sujet, qu'il est possible de se concentrer sur les choses de l'esprit et de cantonner, a posteriori, le corps dans une dimension instrumentale, celle d'aider l'âme à assurer son perfectionnement. L'interdépendance entre les deux formes de développement humain, à la fois corporel et spirituel explique l'usage commun du vocabulaire médical et l'application de la médecine à la fois au corps et à l'esprit. C'est le cas, entre autres, de la *Médecine spirituelle* de Râzî ou de la *Réforme de l'éthique* de Miskawayh et d'Ibn Adiyy) qui mobilisent le paradigme médical, pour aborder à la fois le corps et l'esprit. D'autres philosophes comme Averroès, qui était aussi médecin, n'hésitent pas à recourir à l'art médical pour décrire la santé psychologique de l'individu qui est l'équivalent de la santé corporelle. D'après lui, c'est la loi politique et religieuse qui se charge de définir cette santé morale, de la même manière que les médecins interviennent sur le corps[4]. Cette influence du paradigme médical sur le traitement des caractères de l'individu se lit clairement dans la communauté du vocabulaire utilisé pour décrire cette activité de réforme, de redressement, de correction et de soins appliqués à la fois au corps et à l'esprit. Deux notions fondamentales, *siyâsa* et *tadbîr* sont, en effet, employées pour renvoyer à cette activité de dressage, d'exercices et d'entraînements que l'individu doit pratiquer sur son corps et son esprit afin d'être moralement accompli. Aussi peut-on parler de direction, de gouvernement ou de « politique » de soi (*siyâsat al-nafs*, *tadbîr al-nafs*) de la même manière qu'on évoque la direction, le gouvernement du corps ou les soins qui lui sont appliqués (*tadbîr al-jasad*, *siyâsat al-jasad*). Vu son importance dans le domaine politique, cette littérature était fortement mobilisée par les théoriciens du gouvernement, notamment dans le genre des Miroirs des princes où la nourriture, la boisson, les exercices et les soins corporels sont aussi importants que la maîtrise de soi, la justice ou l'atteinte d'un idéal d'excellence en matière de gouvernement des sujets. Le traité d'Al Maghribî, lettré égyptien mort au début du XI[e] siècle, place le gouvernement du corps à la tête des préoccupations dont le gouvernant doit se soucier, et affirme que le gouvernement du corps est à la base des autres sphères gouvernementales (gouvernement de l'âme, gouvernement des proches et gouvernement de l'ensemble des sujets). Al Maghribî explique comment le fait de négliger les exercices corporels en se plongeant dans la mollesse procurée par un statut princier a des conséquences néfastes sur le gouvernement des sujets et peut créer chez le roi de mauvaises dispositions le rendant injuste ou impuissant[5].

Dans l'*Épître sur l'éthique*, Avicenne précise, dans le sillage d'Aristote, que c'est le juste milieu qui garantit aux actions d'atteindre le caractère louable (*al-khuluq al-mahmûd*)[6]. Dans la mesure où il affirme que tous les traits de caractères, qu'ils soient beaux ou laids sont de l'ordre de l'acquis, Avicenne estime que l'âme est capable de faire disparaître ou d'acquérir volontairement un caractère quelconque. La médecine du corps joue donc le rôle de paradigme pour la médecine. « Lorsque les actions correspondant au juste milieu sont acquises, il faudrait alors les conserver; si elles ne le sont pas, il faudrait les acquérir, et cela se produit par l'équilibre en matière de nourriture, de fatigue, de repos et toutes les choses connues dans l'art médical »[7]. Ce rôle paradigmatique du corps se confirme par la nature de la méthode qu'on doit utiliser pour atteindre le juste milieu et qui n'est autre que la méthode du soin par les contraires, préconisée dans la médecine antique. En effet, si le médecin constate



L'auteur

Makram Abbès, ancien élève de l'ENS de Fontenay-Saint-Cloud, est actuellement maître de conférences à l'ENS de Lyon. Il mène des travaux sur la philosophie morale et politique en Islam, notamment sur les thèmes de la guerre et du gouvernement. Il a récemment publié *Islam et politique à l'âge classique,* Paris, PUF, collection « Philosophies », 2009. Il a été nommé en 2010 membre junior de l'Institut Universitaire de France (IUF).

Rubrique rédigée par Jacques Nicolaus

Autres époques, Autres lieux

Le corps dans le Christianisme et d'autres religions

Le Christianisme, comme toutes les autres religions, est porteur de traditions qui peuvent, bien sûr, évoluer et s'adapter aux nouvelles conditions de vie. L'appréciation du corps humain n'échappe pas au poids de ces traditions et il est soumis à des règles, des usages et des tabous.

Dans le Christianisme (et le Judaïsme) le corps est instrument de travail et victime du péché originel : « tu travailleras à la sueur de ton front » et « tu enfanteras dans la douleur »…

Le corps est une enveloppe charnelle que prend le Christ pour partager les faiblesses humaines. Le corps est mortel, à l'image de la condition terrestre, il vieillit puis finit par disparaître (« tu es poussière… »). Le corps est soumis aux tentations (« la chair est faible ») ; il ne peut être ni valorisé ni glorifié. En revanche l'âme immortelle est le but ultime du Christianisme, elle doit être sauvée par la foi en Dieu.

La notion de péché originel justifie les pénitences, les jeûnes voire parfois les mortifications (dans les processions de pénitents flagellants…). Certains ordres monastiques imposent une sévère discipline à leurs membres afin de se rapprocher de Dieu.

On trouve des éléments de comparaison dans l'Hindouisme où le corps soumis à des contraintes extérieures doit être contrôlé par des exercices et des privations. Le renonçant, le modèle de l'Hindouisme, soumet son corps à une ascèse rigoureuse, il doit mener une vie solitaire, sans feu, sans demeure fixe, se nourrir d'aliments crus et sauvages ou mendier sa nourriture…

Pour les bouddhistes, le corps est inséparable de l'esprit. Après quelques années d'ascétisme, le Bouddha aurait compris qu'il ne fallait pas maltraiter le corps, la santé du corps et celle de l'esprit vont de pair et sont étroitement liées. Il faut trouver une voie moyenne, raisonnable ni trop ni trop peu… qui n'est pas toujours facile à trouver[1].

Peu de religions glorifient le corps ; il faut étudier des mondes perdus pour en trouver des témoignages. Dans l'Antiquité grecque, si le terme « religion » n'a pas vraiment d'équivalent, on doit respecter les dieux (sans forcément y croire) car la religion est civique et patriotique. Défendre les dieux, c'est défendre la cité. Les fêtes religieuses célèbrent les corps, la beauté physique n'y est pas une vanité. Des concours athlétiques sont organisés dans les grands sanctuaires, les athlètes y concourent nus[2]. Les plus connus sont les Jeux olympiques, célébrés dans le sanctuaire de Zeus à Olympie. La course en armes (ὁπλίτης δρόμος / *hoplítês drómos*) qui clôt les jeux olympiques était la plus spectaculaire. Les coureurs portent un bouclier au bras gauche, un casque et, jusqu'en 450 av. J.-C., des cnémides[3] ; ils parcourent deux stades[4].

Chez les Aztèques, le corps est valorisé pour des raisons diamétralement opposées. Le corps est détenteur de « l'eau précieuse » (le sang) qui est la nourriture nécessaire au dieu Huizilopochtli (dieu-soleil) pour qu'il poursuive sa course dans le ciel. D'où les sacrifices humains largement pratiqués qui ont tant horrifié les conquistadors espagnols et qui ont servi d'alibi aux violences qu'ils ont exercées ensuite sur les Indiens vaincus. Pour les Aztèques, la vie du corps est peu importante, ce qui compte c'est le trépas. La récompense de la victime est de rejoindre le dieu. En 1487, l'inauguration du grand temple de Mexico aurait exigé de 15 à 20 000 victimes sacrifiées. Celles-ci étaient fournies par les « guerres fleuries »[5], mais aussi par des volontaires.

1 « L'abstinence totale est plus facile que la parfaite modération » selon saint Augustin
2 La nudité n'est pas choquante pour les Grecs anciens. Dans le monde judéo-chrétien on ne montre pas le corps, c'est une véritable phobie de la nudité qui provient sans doute du texte de la Bible : [avant la Chute : « ils étaient nus tous deux, l'homme et la femme, sans en avoir honte » (Genèse II, 25). Après le péché originel : « Leurs yeux à tous deux s'ouvrirent et ils connurent qu'ils étaient nus ; et, ayant cousu des feuilles de figuier, ils s'en firent des ceintures » (Genèse III, 7). « Yahvé Dieu fit à Adam et à sa femme des tuniques de peau et les en revêtit » (Genèse IV, 21)].
3 C'est le protège-tibia de l'hoplite (fantassin grec). Le casque, le bouclier et les cnémides le protégeaient complètement. Cette épreuve athlétique glorifie le citoyen soldat.
4 Un stade est une unité de mesure qui vaut 192 mètres.
5 Guerres destinées à faire des prisonniers pour les sacrifices.

que le corps penche vers le froid, il doit le réchauffer et inversement. Pour les caractères de l'âme, il faut fuir les excès tout en se concentrant sur la répétition de l'action qu'on veut acquérir et transformer en habitus (*âda*)[8]. L'individu installe au sein de lui-même une activité dynamique consistant à tirer l'âme des deux côtés du plus ou du moins pour qu'elle soit constamment au milieu. D'autres auteurs fortement influencés par le stoïcisme comme Ibn Al Muqaffa adhèrent aux pratiques de l'examen de conscience dont on trouve les grandes lignes dans cette réflexion de Sénèque : « Il faut appeler [l'âme] chaque jour à la reddition des comptes. C'est ce que faisait Sextius : la journée écoulée, une fois retiré dans sa chambre pour le repos de la nuit, il interrogeait son âme : « De quel mal t'es-tu guérie aujourd'hui ? Quel vice as-tu combattu ? En quoi es-tu meilleure ? »[9]. Ibn Al Muqaffa exprime en substance la même idée lorsqu'il dit que « l'homme doué de sens doit quereller son âme, lui demander des comptes, la juger, la récompenser et lui infliger un châtiment exemplaire »[10]. Le passage d'Ibn Al Muqaffa fait écho également à ces vers pythagoriciens nommés les Vers d'or, et qui était traduit en arabe à l'époque médiévale sous le titre de *Testament en or de Pythagore*[11] :

Ne laisse le sommeil tomber sur tes yeux las
Avant d'avoir pesé tous les actes du jour :
En quoi ai-je failli ? Qu'ai-je fait, quel devoir ai-je omis ?
Commence par-là et poursuis l'examen; après quoi
Blâme ce qui est mal fait, du bien réjouis-toi.

D'après Avicenne, cette activité régulatrice sur le plan des caractères éthiques procure à l'âme des félicités distinctes de celles qu'elle atteint grâce à la représentation des intelligibles. Ces félicités sont donc dues à une participation du corps (*mushâraka*), alors que l'activité intellectuelle peut s'en passer. Toutefois, l'agent de ces félicités n'est autre que l'âme rationnelle qui établit avec le corps des rapports de force fondés sur la domination. Cette situation de domination (*hay'a isti'lâ'iyya*) lui permet d'obliger le corps à poursuivre le juste milieu dans les actions. « L'âme, conclut Avicenne, a donc deux types de bonheur, celui qui a trait à son excellence propre, et c'est le fait de se transformer en un univers intelligible, et le bonheur qu'elle a du point de vue de son lien avec le corps qui s'obtient par la situation de domination »[12]. L'objectif est d'arriver à l'état de séparation d'avec le corps muni de tempérance pour ce qui est de l'âme désirante et de courage pour ce qui est de l'âme colérique. « Le bonheur humain, rajoute Avicenne, ne peut donc être parfait que par la réforme de la partie pratique de l'âme, ce qui se produit par l'acquisition d'un habitus visant le juste milieu entre deux traits de caractères opposés »[13].

DES POLITIQUES DU CORPS AU CORPS POLITIQUE

Le développement de la connaissance du corps humain dans la civilisation de l'Islam classique a conduit à la mise en place d'une véritable réflexion sur le lien entre politique et médecine, où le rôle du chef de la cité est perçu comme celui que joue le médecin au niveau du rétablissement et de la conservation de la santé corporelle. Alors que dans la philosophie politique platonicienne le modèle de la cité parfaite est tributaire d'une représentation de l'âme de l'individu humain, produisant ainsi un modèle politique souvent décrit comme un modèle psychologique. Avec les philosophes arabes et notamment Fârâbî, il va s'établir un lien très fort entre paradigme corporel et représentation de la politique parfaite. Reprenant la représentation hippocratique de la santé comme un équilibre entre les quatre humeurs et de la maladie comme une rupture de l'équilibre humoral, Fârâbî transpose le modèle corporel à la direction de la cité qui peut être considérée comme saine ou malade. La santé civile est donc décrite comme le produit de « l'équilibre des mœurs des habitants et sa maladie la disparité trouvée dans leurs mœurs »[14]. Fârâbî ne développe pas cette comparaison au point de produire une identité de structure entre les quatre humeurs et les parties dont la cité est formée. Rien n'est dit par exemple sur le caractère éthico-politique qui correspondrait au phlegme ou à la bile noire. Cette comparaison ne vaut donc qu'en tant qu'elle informe sur le métier du chef de la cité qui est en définitive semblable à celui du médecin. Surnommé le médecin de la cité, l'homme politique est chargé de produire cet équilibre entre les composantes de la cité et de veiller à ce qu'il ne soit pas rompu à l'intérieur de ce corps. Contrairement à Machiavel qui se sert de ce même modèle humoral pour décrire la guerre civile en tant que dissension au sein du corps politique semblable au déséquilibre humoral, Fârâbî utilise le modèle médical afin d'insister sur le métier de l'homme politique. Pour être gouvernant, et prétendre assumer cette charge, il y a, affirme-t-il un savoir à assimiler, une pratique à intégrer et une expérience des choses humaines à éprouver. Il n'est pas donné à n'importe quelle personne de prétendre conduire les gens vers la santé civile, de même qu'il n'est pas donné à tout individu de prétendre soigner la maladie ou préserver la santé. « Ainsi le politique et le médecin ont en commun leurs actions et diffèrent quant au sujet de leur art, le sujet du premier étant l'âme, celui du second le corps. Et de même que l'âme est plus éminente que le corps, le politique est plus éminent que le médecin »[15]. Celui qui prétend à l'exercice de cette fonction est donc amené à connaître le corps civil, les moyens de produire la vertu dans les âmes des citoyens, de former un *ethos* qui les prédisposerait à l'excellence, et de combattre les défauts et les vices lorsqu'ils émergent au sein de ce corps. Toutefois, le fait d'affirmer que le souverain est le médecin de la cité cache une différence majeure entre les deux types de médecine, corporelle et politique, car le chef de la cité empiète, par sa *technè* qui se présente comme un art architectonique, sur le domaine du médecin. Si le médecin s'intéresse à produire la santé dans les corps des habitants de la cité indépendamment du fait de savoir comment utiliser ces corps à des fins vertueuses, le chef de la cité possède, lui, cette science et il est donc capable de déterminer la nature des usages qu'il faudrait faire de ces corps, comme par exemple lorsqu'il s'agit d'engager une guerre. Ainsi se précise le caractère architectonique de la science politique et l'importance du métier de prince, puisque le bon gouvernement implique que ce dernier

ait la maîtrise de deux autres domaines : l'éthique, qui est à la base de la politique, et la noétique, qui détermine la destinée de l'homme et fournit des explications sur la finalité de l'existence civile.

Ce premier usage de l'art médical justifie la présence, au sein des traités politiques de Fârâbî, de longs chapitres consacrés à la science naturelle et plus particulièrement à l'âme. Mais l'usage de l'art médical ne s'arrête pas à ce stade, puisque la représentation de la cité se sert du modèle organiciste pour décrire également les liens de commandement au sein du gouvernement, en partant du sommet, le chef, jusqu'à arriver aux catégories les plus basses dans l'échelle sociale et politique. C'est dans le chapitre XXVII du *Traité des opinions des habitants de la cité idéale* que qu'Al Fârâbî développe cette analogie entre le corps humain et le corps politique en insistant sur la hiérarchie qui existe au sein des organes ou des membres des deux corps, en distribuant les relations de commandement et d'obéissance en fonction de la proximité ou de l'éloignement par rapport à l'organe central dans le corps (le cœur) ou dans la cité (le chef). Une autre logique, d'origine astronomique, étaye cette représentation des rapports de pouvoir au sein de la cité et explique la raison pour laquelle Al Fârâbî insiste sur la question de la proximité ou de l'éloignement par rapport au chef. Il s'agit de la théorie de l'émanation qui explique le processus de diffusion du savoir de l'intelligence première qu'est le chef, qu'Al Fârâbî compare aussi à la Cause Première de l'univers, jusqu'à arriver à ceux qui reçoivent des ordres de leurs supérieurs sans en donner aux subalternes. Nous sommes donc bel et bien face à un modèle politique qui utilise la métaphore organiciste afin de mettre en évidence les rapports hiérarchiques au sein de la cité. La fonction de représentation jouée par le modèle corporel vise donc à rendre compte de la noblesse ou de la bassesse des membres qui jouissent d'une proximité par rapport à l'organe-chef (*al-ra'îs al-'udw*) ou qui en sont privés. Notons que cette métaphore organiciste traverse les écrits de nombreux philosophes politiques comme Hobbes ou Rousseau. Mais bien qu'elle soit conservée dans ses grandes lignes par les Modernes, ces derniers insistent plus, comme nous le voyons chez Rousseau, sur « la production d'un moi commun au tout, la sensibilité réciproque, et la correspondance interne des parties »[16]. Ici, la même métaphore décrit l'unité du tout et la circulation entre les parties, alors qu'avec Al Fârâbî et dans la philosophie politique classique d'une manière générale, la comparaison avec le corps traduit l'importance de l'architecture verticale de la cité où la communication entre le chef et la base ne peut avoir lieu que grâce à une série d'intermédiaires comme c'est le cas dans le modèle émanationniste.

LES FACULTÉS DE L'ÂME : DE LA BIOLOGIE À LA NOÉTIQUE

Enracinée dans la biologie dans ce que les Arabes nommaient *al-'ilm al-tabî'î*, (la science naturelle[17]), l'étude de l'âme humaine à l'âge classique de l'Islam est restée fidèle à l'approche aristotélicienne qui l'envisageait en tant que forme du corps humain ou comme son entéléchie, c'est-à-dire sa perfection. Cette perspective explique la division de l'âme en plusieurs parties ou facultés : l'âme nutritive, la sensitive, l'imaginative et l'intellective. Selon les êtres avec lesquels l'âme possède des liens, ces subdivisions se distribuent en végétale (chargée de la nutrition et de la croissance), animale (dont la fonction est la motricité et la sensation), et humaine (rassemblant les facultés qu'elle partage avec les plantes et les animaux, et s'en distinguant par la pensée). L'apport et l'originalité des philosophes arabes se situent justement au niveau de l'étude de la faculté intellectuelle de l'homme, à la fois dans son lien avec les autres parties de l'âme et du point de vue de sa destinée. Comme l'explique Avempace dans le *Livre de l'âme*, la question de savoir si toute l'âme ou une partie peut se séparer du corps a été posée par Aristote juste après la définition qu'il en a donnée en tant que « réalisation première d'un corps naturel qui a potentiellement la vie » (II, 1, 412, a 25), exprimant par là, rajoute Avempace, son désir d'arriver au cœur du sujet qui est la nature de l'intellection[18] , point qui est traité dans le livre III. Or, les développements d'Aristote à propos de ce point restent très sommaires, et c'est dans les commentaires de l'Antiquité et du Moyen-Âge que va se développer une tradition centrée sur le problème de l'Intellect. Avicenne est sans doute le penseur qui incarne le plus l'évolution du traitement du problème de l'âme puisque son approche va déboucher à la fois sur une définition de l'identité de l'homme et sur la nature de la survie dans l'au-delà.

Désireux d'aller au-delà de l'idée que l'âme a la simple fonction d'animation du corps et qu'elle peut s'en détacher pour se poser en tant qu'entité distincte et substance hétérogène, Avicenne présente, dans le *Livre de la guérison*, l'allégorie de l'homme volant. Elle consiste à faire abstraction de toutes les composantes du corps (membres, organes, dimensions, etc.) pour que l'homme se concentre sur son ipséité et qu'il affirme son existence indépendamment de tout autre paramètre. D'après cette fiction, l'homme doit finir par reconnaître son moi et par le poser sans le corps et les membres qui n'ont pas été affirmés[19]. Cette affirmation de l'identité de l'individu à partir de l'âme et non pas du corps est corroborée par les considérations sur l'origine divine de cette substance qui se lie au corps. Ayant des origines à la fois philosophiques (néoplatonisme) et religieuses (textes sacrés de l'Islam), la question de l'origine de l'âme est allégoriquement traitée dans le *Poème de l'âme*, où cette dernière est comparée à une colombe venue du ciel qui demeure malgré elle dans « le corps pesant », puis s'en libère avec la mort et la possibilité de retourner à son berceau originel[20]. Selon une intelligence supérieure inscrite dans les plans divins, le séjour terrestre n'est que l'occasion que l'âme rencontre pour mieux se préparer au retour. Or, cette préparation passe nécessairement par la connaissance, notion fondamentale dans la spiritualité arabo-musulmane, qui peut se décliner sur un plan religieux (connaissance des textes sacrés), mystique (connaissance réservée aux initiés) ou philosophique (connaissance de la nature, de l'homme et des êtres). Selon ces domaines, une méthode d'accès au savoir est privilégiée : certains sont ainsi favorables à une connaissance intuitive, alors que d'autres sont partisans de la discursivité. Mais malgré les désaccords

Propositions pédagogiques : vivre et penser l'interculturalité

Comprendre le texte

- *Qu'est-ce qui s'oppose au « corps » dans la langue arabe ?*
- *Quelle est la différence entre le « rûh » et le « nafs » ?*
- *Quelle est la différence entre les divers termes arabes qui expriment le corps ?*
- *Qu'est-ce qui distingue le rapport au corps entre Christianisme et Islam ?*
- *Quel rapport est établi entre médecine et éthique ?*
- *Que représente le concept de « juste milieu » ?*
- *Qu'est-ce qu'un « examen de conscience » ?*
- *Que recommande Avicenne pour être heureux ?*
- *Quel est rapport entre vie psychique et politique ?*
- *L'âme peut-elle être séparée du corps chez les philosophes musulmans ?*
- *Comment l'âme peut-elle se purifier ?*

Dialoguer avec le texte

- *L'être humain a-t-il une âme ?*
- *L'examen de conscience est-il un exercice nécessaire ?*
- *Quel est le rapport entre santé mentale et santé physique ?*
- *Faut-il toujours rechercher le juste milieu ?*
- *Existe-t-il une méthode pour trouver le bonheur ?*
- *Peut-on réellement comparer l'homme politique à un médecin ?*
- *Quel sens peut avoir une âme séparée du corps ?*
- *Peut-on purifier son âme ?*
- *Peut-on atteindre la béatitude ?*

Modalité pédagogique suggérée : problématiser par l'objection
Une ou plusieurs questions sont choisies. Chacun répond individuellement par écrit aux questions données. Chacun lit au groupe ses réponses.Chacun doit choisir une proposition énoncée où il perçoit un problème, puis formuler une objection argumentée - ou plusieurs - qu'il adressera à l'auteur de cette proposition. À tour de rôle, chacun lit son objection à la personne choisie, qui répond verbalement au problème soulevé. Le groupe détermine collectivement, après discussion, si la réponse est satisfaisante ou non. Un nouveau problème est soulevé. Le même processus reprend. Analyse du travail et de l'exercice avec l'ensemble du groupe.

Rubrique rédigée par Oscar Brenifier

Exercices pédagogiques

Réflexion collective

- *Distribuer aux participants des feuilles de papier A3 et des feutres.*
- *Après lecture des fiches « Le corps et l'esprit dans la philosophie arabe » et « Amour et techniques du corps chez les raffinés d'après le livre de brocart », expliquer brièvement les thèmes et particulièrement le but : la recherche de l'harmonie.*
- *La moitié des participants énumère tous les éléments nécessaires pour une bonne gouvernance d'un pays (travail individuel).*
- *L'autre moitié des participants énumère tous les éléments nécessaires pour la bonne santé d'un être humain (travail individuel).*
- *Demander à chaque sous-groupe de comparer les listes et de chercher à trouver un consensus et à produire une liste en commun.*
- *Les deux sous-groupes exposent tour à tour leur liste, respectivement gouvernance et santé.*
- *L'ensemble des participants discutent sur la similarité des deux listes.*
- *Initier une discussion après la lecture de la fiche « Le corps et l'esprit dans la philosophie arabe » en vue de comparer avec leurs listes par la recherche d'un « juste milieu ».*
- *Chaque participant décrit de quelle façon il perçoit une personne raffinée.*
- *Dicussion et conclusions sur les liens entre éthique et esthétique ainsi que sur les notions de raffinement.*

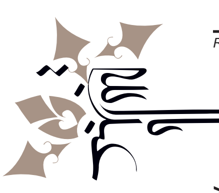
Rubrique rédigée par Jonathan Levy

parfois violents entre les différents domaines, comme en témoigne l'attaque d'Al Ghazâlî contre les philosophes dans *L'Incohérence des philosophes*, la plupart des savants estiment que c'est la connaissance qui est la fin suprême de la vie humaine. Il faut rappeler, à ce titre, que ces préceptes traversent la littérature morale dès l'installation de la philosophie en terre d'Islam avec Al Kindî au IX[e] siècle. Dans un texte intitulé *Épître relative aux propos sur l'âme*, Al Kindî s'appuie sur ces préceptes hérités des philosophes antiques pour mettre en évidence le rôle joué par la connaissance en tant que moyen de polir le miroir de l'âme et de préparer au salut. Plus l'âme est polie par la connaissance, plus elle est proche de Dieu. Elle ressemble alors au miroir qui réfléchit la vraie nature des formes connues et fait voir les réalités telles qu'elles sont. « L'âme intellectuelle, affirme-t-il, quand elle est dépolie et impure, se trouve dans une ignorance extrême et ne réfléchit pas les formes des choses connues. Mais, si elle se purifie, s'expurge et se polit – la limpidité de l'âme provenant de l'expurgation qu'elle fait de ses impuretés et de l'acquisition de la science – apparaît alors dans l'âme, la forme de la connaissance de toutes les choses. La connaissance qu'elle a des choses se lit alors à l'aune de la qualité de son poli : en effet, plus

l'âme parfait son poli, plus la connaissance des choses lui apparaît et apparaît en elle »[21].

Cette concentration du discours philosophique sur la supériorité des plaisirs de l'esprit sur ceux du corps a amené certains auteurs à nier la possibilité d'une survie du corps dans l'au-delà et entraîné du coup, une vive réaction chez les défenseurs des textes sacrés. Al Ghazâlî reproche ainsi aux philosophes de l'Islam de ne pas croire au dogme religieux selon lequel il existe un bonheur sensible et matériel dans l'au-delà. Mais comme le montre Averroès dans le *Traité sur le dévoilement*, la représentation de la nature de la vie dans l'au-delà ne doit pas mener à des accusations d'impiété puisque les textes religieux admettent une latitude sémantique telle que leur interprétation permettrait d'adhérer à plusieurs représentations du bonheur ou du malheur célestes[22]. Il n'en reste pas moins que l'élément le plus important dans ces débats réside dans l'affirmation de la béatitude intellectuelle en tant qu'elle constitue la fin suprême de l'homme. Malgré les divergences au niveau de l'appréciation et de la conception de l'accès à cette béatitude de l'esprit, nous constatons qu'elle a concouru à lier le bonheur de l'homme à la manière dont il se soucie de son développement intellectuel, point qui est lié au souci qu'il peut appliquer à son corps et à ses passions comme nous l'avons vu plus haut. C'est cette exigence de la connaissance de soi en tant que totalité formée d'un corps et d'une âme qui a bouleversé la vie intellectuelle des Latins au Moyen- Âge lors de la réception de la philosophie arabe au XIII[e] siècle. Car cette philosophie, en défendant la possibilité et la nécessité d'accéder à la béatitude par l'intellect dans l'ici-bas, a semé les graines d'une pensée nouvelle centrée sur l'homme dont les conséquences ultimes se retrouvent dans la philosophie des Lumières.

Rubrique rédigée par Khaled Roumo



Clés de lecture

> *Quelle est la nature du rapport entre corps et esprit ?*

> *Que pensez-vous de la notion du « juste milieu » en lien avec la médecine du corps et la médecine de l'âme ?*

> *En quoi consiste l' « examen de conscience » ?*

> *Apprécier le bonheur selon Avicenne.*

> *Découvrir le parallèle entre le « modèle corporel » et la « direction de la cité ».*

> *En quoi l'homme politique peut-il être un médecin pour la cité ?*

> *Pourquoi la science politique du prince doit-elle comprendre l'éthique et la noétique (théorie de la connaissance) à la fois ?*

> *Comparer le modèle du pouvoir chez Al Fârâbi et Rousseau.*

> *Cerner l'originalité de l'apport des philosophes arabes dans l'étude de l'âme ?*

> *Qu'en est-il de l'origine et du voyage de l'âme ?*

> *Les trois plans de la connaissance : religieux, mystique et philosophique.*

> *« La béatitude intellectuelle » des philosophes arabes et son influence sur l'Occident latin.*

1 **Ibn Bâjja,** *Tadbîr al-mutawahhid*, **dans M. Fakhrî, Ibn Bâjja,** *Opera metaphysica*, **Beyrouth, Dâr al-nahâr, 1991, p. 49.**

2 **Qustâ ibn** *Lûqâ, Risâla fi l-farq bayna al-nafs wa l-rûh, (Épître sur la différence entre l'âme et l'esprit),* **dans L. Malouf, C. Edde et L. Cheikho,** *Traités inédits d'anciens philosophes arabes musulmans et chrétiens*, **Beyrouth, Imprimerie catholique, 1911, p. 132. L'Épître est attribuée également à Hunayn ibn Ishâq, mais nous estimons, comme l'éditeur L. Cheihko, qu'il s'agit d'une erreur d'attribution, et qu'elle est plutôt de Qustâ ibn Lûqâ.**

3 **Voir sur ce sujet, G. Anawati,** *« La notion de «Péché originel» existe-telle dans l'Islam ? », Studia Islamica*, **N° 31, 1970, p. 29-40.**

4 **Ibn Rushd,** *al-Kashf 'an manâhij al-adilla fî 'aqâ'idal-milla*, **Beyrouth, Markaz dirâsât al-wahda l-'arabiyya, 1998, p. 149-150.**

5 *Risâla fi l-siyâsa* **(***Épître sur la politique***),** *dans al-Wazîr al-maghribî*, **texte et étude par I. Abbâs, Ammân, Dâr al-shrûq li l-nashr wa l-tawzî, 1988, p. 203.**

6 **Ibn Sînâ,** *Risâla fi l-akhlâq*, **dans** *Tis rasâil fi l-hikma wa l-tabîyyât*, **Beyrouth, Dâr Qâbis, 1986, p. 120.**

7 **Ibid., p. 120.**

8 **Ibid., p. 121.**

9 **Sénèque,** *De la colère*, **Livre III, XXXVI.1, Paris, Les Belles-Lettres, 1922, p. 102-103.**

10 **Ibn Al Muqaffa,** *al-Adab al-Saghîr (La Petite Éthique)*, **Dâr al-Ma'ârif, Sousse, 1991, p. 15.**

11 **L. Malouf, C. Edde et L. Cheikho, Traités inédits d'anciens philosophes arabes musulmans et chrétiens,** *op. cit*.**, p.59-63. Les vers sont tirés de Porphyre,** *Vie de Pythagore*, **§ 40, cité dans P.Hadot,** *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, **Paris, Gallimard, Folio Essais, 1995, p. 305.**

12 **Ibn Sînâ,** *Risâla fi l-akhlâq*, *op. cit*., **p. 122.**

13 **Ibid., p. 123.**

14 **Al Fârâbî,** *Fusûl muntaza'a*, *Aphorismes choisis*, **traduit et commenté par S. Mestiri et G. Dye, Paris, Fayard, 2003, § 3, p. 42.**

15 **Ibid, p. 42.**

16 **Rousseau,** *Économie politique*, **dans** *Œuvres complètes*, **tome 2, Paris, Seuil, 1971, p. 278.**

17 **Comme chez les Grecs, cette branche de la science correspondait à l'étude de la nature,** *phusis*, **dans son ensemble.**

18 **Ibn Bâjja (Avempace),** *Kitâb al-nafs* (le *Livre de l'âme*), **dans Les Cahiers du groupe de recherche sur la philosophie islamique II, sous la direction de M. M. Alozade, Fès, Centre des Études Ibn Rushd, 1999, p. 97.**

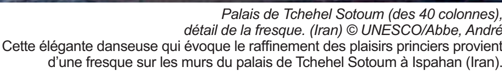
19 **Ibn Sîna,** *Kitâb al-shifâ al-fann al-sâdis mina l-tabîiyyât*, **dans** *Psychologie d'Ibn Sînâ d'après son œuvre Kitâb al-Shifâ*, **édité et traduit par J. Bakos, Prague, Académie tchécoslovaque des Sciences, 1956, p. 18-19.**

20 **Avicenne,** *Le poème de l'âme*, **traduit par H. Massé dans la** *Revue du Caire*. **Millénaire d'Avicenne, juin 1951, p. 7-9.**

21 **Al Kindî,** *Épître relative aux propos sur l'âme*, **traduit par S. Mestiri et G. Dye, dans** *Le moyen de chasser les tristesses et autres textes éthiques*, **Paris, Fayard, Bibliothèque Maktaba, 2004, p. 105-108.**

22 **Voir Ibn Rushd,** *Traité du dévoilement*, **traduit par M. Geoffroy dans** *L'Islam et la raison*, **Paris, GF Flammarion, 2000, notamment p. 151-157.**





Palais de Tchehel Sotoum (des 40 colonnes), détail de la fresque. (Iran) © UNESCO/Abbe, André
Cette élégante danseuse qui évoque le raffinement des plaisirs princiers provient d'une fresque sur les murs du palais de Tchehel Sotoum à Ispahan (Iran).

AMOUR ET TECHNIQUES DU CORPS CHEZ LES RAFFINÉS D'APRÈS LE LIVRE DE BROCART

BIEN QUE LE LIVRE DE BROCART SOIT CENSÉ ÊTRE UN OUVRAGE CONSACRÉ AU RAFFINEMENT ET AUX RAFFINÉS, AL WASHSHÂ' LE COMMENCE EN EXPLIQUANT QUE LE *ZARF* (LE RAFFINEMENT) EST INTIMEMENT LIÉ À DEUX AUTRES NOTIONS, CELLE D'*ADAB* (BONNES MANIÈRES, ÉDUCATION, RÈGLES ÉTHIQUES) ET CELLE DE *MURÛ'A* (PRUD'HOMIE, HUMANITÉ). LOIN D'ÊTRE CONSIDÉRÉE COMME UNE NÉGATION DE LA RAISON OU CE QUI EMPÊCHE SON ÉPANOUISSEMENT, LA PASSION AMOUREUSE EST AU CONTRAIRE PERÇUE COMME « LA PREMIÈRE PORTE » PAR LAQUELLE LES ESPRITS S'OUVRENT À L'INTELLIGENCE ET S'ÉPANOUISSENT. PAR AILLEURS, LE TERME DE « *ZARF* » CONTIENT TOUT CE QUI SERA ÉLABORÉ À L'ÉPOQUE DE LA RENAISSANCE EUROPÉENNE, AVEC ERASME PAR EXEMPLE, À PARTIR DE LA NOTION DE « CIVILITÉ ». EN DEHORS DE CES ASPECTS TOUCHANT AU SAVOIR-VIVRE ET TÉMOIGNANT DE LEUR POLITESSE ET DE LEUR CIVILITÉ, LE RAFFINEMENT DES « DANDYS » CONSISTE AUSSI DANS LE FAIT DE S'ÉCARTER VOLONTAIREMENT DES GENS DU COMMUN. LES *ZURÂFA* PARTAGENT AVEC LA FIGURE UNIVERSELLE DU RAFFINÉ LA VOLONTÉ DE SE DISTINGUER ET LA HAINE DE LA TRIVIALITÉ, COMME LE NOTE BAUDELAIRE DANS SON ESSAI SUR LE DANDY. QUE CE SOIT PAR LEUR SAVOIR-VIVRE SUR LE PLAN CULINAIRE OU VESTIMENTAIRE, PAR LEURS CHOIX EXISTENTIELS QUI FONT D'EUX DES ÊTRES RÉSOLUMENT SPIRITUELS PORTÉS TOUJOURS À S'OPPOSER À L'IGNORANCE ET À LA VULGARITÉ, QUE CE SOIT, AUSSI, PAR LEUR VOLONTÉ DE PLAIRE ET D'ÉTONNER, LES RAFFINÉS DE LA SOCIÉTÉ DE BAGDAD ILLUSTRENT UN PHÉNOMÈNE FONDAMENTAL DE LA CIVILISATION ARABE CLASSIQUE : LE FAIT QUE L'HOMME S'INTERROGE SUR SON CORPS, SON EXISTENCE, SES CHOIX ÉTHIQUES ET ESTHÉTIQUES.

SITUATION DE L'ŒUVRE D'AL WASHSHÂ'

Né vers 250 et mort en 325 de l'hégire (860-936), Al Washshâ' est l'un des auteurs dont l'activité était principalement centrée sur les questions de grammaire et de rhétorique. Mais c'est surtout par le thème du raffinement (*zarf*) qu'il est le plus connu par les modernes, et c'est à ce thème décrivant l'art de vivre de la société abbasside et les cercles des dandys des premiers siècles de l'Islam qu'il a consacré son œuvre majeure, *Du raffinement et des raffinés*, également intitulée *Al Muwashshâ*. Ce titre qui signifie littéralement « le livre brodé ou de brocart » est intimement lié au nom de son auteur qui renvoie à un métier raffiné, consistant à orner les étoffes et les vêtements, à les broder ou brocher afin de rehausser leur valeur, de leur conférer un aspect riche en couleurs, et de les rendre dignes d'une œuvre d'art. S'il est possible qu'Al Washshâ ait exercé lui-même ce métier ou que sa famille l'ait pratiqué, il est toutefois certain, d'après les biographes, qu'il était précepteur de l'une des servantes d'une dame appartenant à la famille abbasside. Ces éléments biographiques sont importants en ceci qu'ils montrent que l'auteur avait une connaissance directe, à la fois du milieu de la mode (vêtements, bijoux, parures, parfums), et de celui de la haute société abbasside, notamment des cercles féminins.

En témoigne la présence, dans le *Livre de brocart*, de longs chapitres décrivant la beauté et les atours des femmes, et la composition d'un livre, actuellement perdu, intitulé les *Récits des femmes raffinées*[1]. Le *Livre de brocart* n'est certes pas, au sein de la culture arabe classique, le seul livre portant sur les femmes poètes ou éprises de raffinement. Cependant, il se distingue par exemple de la simple compilation d'Ibn Tayfûr (819-893) intitulée les *Dits éloquents des femmes*, ou de celle d'Al Asfahânî (897-967) sur les *Esclaves poétesses*, ou encore des épîtres d'Al Jâhiz (776-869) sur *Les esclaves chanteuses* et sur les *Ephèbes et Courtisanes*, par le fait qu'il décrit le mouvement de raffinement qui s'est emparé de la société de Bagdad aux VIIIe et IXe siècles, en tentant non seulement de le décrire mais aussi de l'analyser, de le codifier, et même, de prendre des positions importantes sur le plan de l'éthique et de l'esthétique.

Malgré l'intérêt et la pertinence des questions abordées par Al Washshâ', le livre de J.-C. Vadet, l'*Esprit courtois en Orient* qui est l'une des rares études ayant consacré à ce texte quelques développements importants, estime que le lien entre la première partie du texte consacrée à l'éducation et à l'éthique (*adab*) et la deuxième partie dans laquelle Al Washshâ' développe les thèmes du raffinement n'est pas très clair. Plus même, J.-C. Vadet estime que l'alliance entre trois notions fondamentales d'*adab* (éducation, culture de l'honnête homme), de *murû'a* (prud'homie) et de *zarf* (raffinement) ne conduit pas à l'élaboration d'une distinction conceptuelle précise entre ces notions: «la trilogie «culture», «prud'homie» et «raffinement», affirme-t-il, constitue un entraînement dont on ne voit pas très bien la raison d'être»[2]. En partant de cette affirmation, et de l'idée que l'auteur lui-même n'a pas «les secrets de la composition de son livre»[3], J.-C. Vadet conclut qu'Al Washshâ' n'arrive pas à bien définir ces trois notions qui forment la charpente de son livre, et que, du coup, l'auteur «contrôle imparfaitement ces notions»[4]. D'après cette analyse, Al Washshâ' ne réussit pas à séparer les deux aspects, l'éthique et l'esthétique, l'*adab* et le *zarf*. Réduit à un catalogue de savoir-vivre, le raffinement n'est plus perçu que comme un pur formalisme qui répète les sujets généraux présents dans les ouvrages d'*adab*. Or, les valeurs individuelles véhiculées par les thèmes du raffinement ne peuvent être comprises dans le cadre de la culture de l'honnête homme qui, selon J.-C. Vadet, stipule l'appartenance au groupe.

Par ailleurs, dans la mesure où Al Washshâ' annonce dans l'introduction de la deuxième partie de son livre que les thèmes relatifs au raffinement relèveront d'un contenu plus plaisant et moins sérieux que les thèmes de la première partie, J.-C. Vadet postule qu'Al Washshâ' annonce une opposition entre les deux parties, promet un mouvement dialectique où la «seconde partie devait contredire, sinon réfuter la première»[5]. Mais Al Washshâ' ne tient pas sa promesse, et déçoit les espoirs du lecteur moderne qui s'attend à une vision dialectique des choses, à une approche fondée sur l'esprit de système. Mais, ce dernier, selon J.-C. Vadet, «n'est pas le fort de nos auteurs orientaux, même quand, par fidélité à un idéal ils veulent systématiser»[6]. Le critique littéraire conclut donc que le plan du livre est contradictoire, embarrassé, rempli de failles. En raison de la présence de nombreux développements avancés «pêle-mêle» sur l'amitié, la prud'homie, la passion amoureuse et le raffinement, on ne sait pas si ce thème «tient de l'amour plus que de la culture», ou si l'auteur n'est pas encore «victime de son plan»[7]. De plus, en raison de la présence d'une partie importante sur l'amour, le *Livre de brocart* est identifié à une oeuvre érotique déguisée, que J.-C. Vadet ramène au mythe de la Dame, à une fiction littéraire ou un *topos* poétique présent dans les romans d'amour d'inspiration bédouine. Cette thèse est appuyée par le fait qu'Al Washshâ' critique les esclaves chanteuses et qu'il dénonce leurs techniques fallacieuses pour piéger l'honnête homme ou le raffiné et se détourner de lui dès qu'il en tombe amoureux. Cette lecture pousse jusqu'au bout la logique d'une misogynie déguisée chez Al Washshâ' au point qu'il est décrit comme quelqu'un qui méprise la femme et que cette dernière est exclue de l'esprit courtois qui ne peut caractériser que les hommes. Al Washshâ', avance J.-C. Vadet, «n'a ni estime ni respect pour la femme, il ne respecte et n'honore, à la grande rigueur, que le mythe de la Dame»[8].

Trop sévères et peu exacts, ces jugements doivent être nuancés et affinés à partir de critères objectifs et plus précis qui restitueraient au livre et à l'auteur la place qu'ils méritent dans les courants de la pensée arabe classique d'un côté, et qui, de l'autre, en feraient ressortir l'intérêt pour la question du lien entre l'éthique et l'esthétique qui est au cœur de l'ouvrage et qui nous semble être totalement mésinterprétée dans l'analyse de J.-C. Vadet.



L'auteur

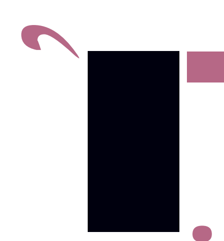
Makram Abbès, **ancien élève de l'ENS de Fontenay-Saint-Cloud, est actuellement maître de conférences à l'ENS de Lyon. Il mène des travaux sur la philosophie morale et politique en Islam, notamment sur les thèmes de la guerre et du gouvernement. Il a récemment publié *Islam et politique à l'âge classique,* Paris, PUF, collection «Philosophies», 2009. Il a été nommé en 2010 membre junior de l'Institut Universitaire de France (IUF).**

ÉTHIQUE ET ESTHÉTIQUE

Bien qu'elle ne soit pas très bien définie par les auteurs anciens, la notion de « *zarf* » peut être analysée d'après les propos cités par les lexicographes et les lettrés afin d'élucider son contenu. Cela relève moins de l'incapacité des auteurs anciens à cerner le sens des termes, comme cela est souvent avancé, que de la latitude des notions produites à l'âge classique et de leur insertion dans de nombreux réseaux sémantiques rendant impossible une saisie définitive de leurs contours. C'est pour cette raison qu'Al Washshâ', qui doit avoir une idée claire de l'objet de son traité et des notions qu'il mobilise, n'hésite pas à mentionner des définitions qui donnent l'impression que la notion n'est pas maîtrisée par lui. Ainsi affirme-t-il que le raffinement est le fait d'être doté d'éloquence, de continence, de pureté d'âme, de maîtrise des passions, de générosité, d'un visage et d'une allure parfaits. Cela signifierait-il que la notion de « *zarf* », comme l'indique d'ailleurs son sens linguistique, est un fourre-tout, un réceptacle dans lequel on mettrait toutes les bonnes qualités ? Bien qu'il soit soucieux de présenter tous les avis disponibles à son époque sur la question de la définition de cette notion, Al Washshâ' ne se contente pas, toutefois, de ces vues sommaires et livre sa perception du raffinement et du portrait parfait du raffiné. « On le reconnaît, dit-il, à ses qualités, à son caractère affirmé et à sa façon de parler. Son silence ne le dissimule pas. Les indices de son raffinement apparaissent dans sa démarche, sa façon de s'habiller et son langage. On distingue la grâce de ses gestes avant même de goûter la douceur de son être intime. Ne vois-tu pas que les raffinés évitent la souillure, qu'ils sont soignés, pleins de charme, délicats, élégants et parfumés. Les âmes les désirent, les cœurs les aiment tendrement, les regards les suivent et les esprits sont épris d'eux »[9].

Ce portrait, ainsi que les différentes réflexions parsemées dans les ouvrages de Belles-Lettres, montrent que le mouvement du *zarf* peut être ramené à trois composantes majeures : une dimension artistique qui révèle que le *zarîf* (le raffiné) cultive le culte du beau sous toutes ses formes (vêtements, techniques du corps, mode de vie), et qu'il est toujours soucieux de soigner son apparence et d'entretenir une belle image de lui-même aux yeux des autres; une composante littéraire centrée sur la liberté d'esprit, l'éloquence, la maîtrise de l'art de la conversation, de la bonne répartie et de la faculté d'improviser et de surprendre agréablement les auditeurs ou les amis dans les salons littéraires; enfin une dimension existentielle fondée sur la conscience d'appartenir à une caste supérieure, unie par le désir de se distinguer des hommes du commun, et par la volonté de mener une vie d'exception. Fortement imbriquées dans le texte d'Al Washshâ', ces trois composantes sont, comme nous l'avons analysé plus haut, volontairement ancrées dans un code éthique dont les maîtres mots sont l'amitié, la pudeur, la prud'homie et la fidélité. Le portrait moral et physique des raffinés minutieusement brossé par Al Washshâ' cherche donc à concilier plusieurs aspects et à respecter de nombreuses exigences : morales, esthétiques et ontologiques. D'où l'impression de contradiction que nous pouvons observer à certains niveaux, et notamment à propos du traitement de la passion amoureuse dans ce livre. Mais cette impression est vite dissipée lorsqu'on examine les choses de manière approfondie.

En effet, bien que le *Livre de brocart* soit censé être un ouvrage consacré au raffinement et aux raffinés, Al Washshâ' commence par expliquer que le *zarf* est intimement lié à deux autres notions, celle d'*adab* (bonnes manières, éducation, règles éthiques) et celle de *murû'a* (prud'homie, humanité). Al Washshâ' cherche visiblement à mettre ensemble ces notions et à en montrer l'imbrication sur plusieurs plans, d'autant plus qu'il affiche, dès l'ouverture de son texte, la volonté de présenter ces plans comme un savoir codifié et réglementé. Cette tendance à la codification se lit clairement à travers l'emploi de mots comme les « lois de la prud'homie et les règles de l'éducation » ou « les règles bien définies » et « les lois claires »[10]. Quelles sont les raisons qui poussent cet auteur du IX-Xe siècles à lier puissamment des thèmes relevant de l'éthique au sujet central du livre portant sur l'esthétique ? Quelle est la fonction de cette phrase programmatique énoncée sur le mode didactique : « Sache qu'il n'y a pas d'éducation



Bibliographie

> AL WASHSHÂ', *Al Muwashshâ aw al-zarf wa l-zurafâ'*, Beyrouth, Dâr sâdir, sans date.

> AL WASHSHÂ, *Le Livre de brocart*, traduit de l'arabe, présenté et annoté par S. Bouhlal, Paris, Gallimard, 2004.

> FERJANI, N., *Al Mazâhir al-jamâliyya inda zurafâ' l-arab,* (Les Aspects esthétiques chez les raffinés arabes), Beyrouth, al-Dâr al-arabiyya li l-mawsûât, 2005.

> GHAZI, M-F., *Un groupe social : les raffinés (zurafâ')*, Studia Islamica, 1959, XI, p. 39-71.

> VADET, J-C., *L'Esprit courtois en Orient dans les cinq premiers siècles de l'Hégire,* Paris, Maisonneuve et Larose, 1968.

Rubrique rédigée par Jacques Nicolaus

Autres époques, Autres lieux

L'Amour courtois

L'amour courtois prend forme dans le midi de la France et la Catalogne aux XIIe et XIIIe siècles. C'est une exaltation spirituelle et charnelle qui touche les milieux aristocratiques aisés et véhiculés par les troubadours. Ce courant littéraire emprunte à la morale chevaleresque et à la civilisation arabo-andalouse. Certaines similitudes avec l'œuvre d'Al Washshâ' apparaissent dans l'expression de cet amour courtois.

L'exigence de courage, de loyauté et de générosité accompagne la soumission de l'amant à sa dame. Ces sentiments trouveront un écho favorable dans la catégorie des jeunes chevaliers célibataires qu'on trouve à la cour des grands seigneurs. Ces jeunes chevaliers, frustrés par leur situation, sont négligés par les nobles dames et écartés de l'adultère inter-conjugal qui, semble-t-il, était fréquent entre les seigneurs et leurs épouses.

L'exaltation d'un sentiment amoureux pur, basé sur l'union des cœurs, souvent onirique sans toutefois négliger l'aspect charnel va être théorisée et diffusée par les troubadours.

Les jeunes chevaliers y voient l'occasion d'être distingués par un amour désintéressé et pur de l'épouse sans que celle-ci soit montrée du doigt et mise dans une situation humiliante.

La récompense de la dame s'arrête en général au chaste baiser, parfois cela va plus loin, mais jamais jusqu'à l'acte sexuel proprement dit. L'amant chevalier n'est qu'un simple serviteur de la dame.

Le message des troubadours reste scrupuleusement moralisateur et modérateur en donnant un code moral à une jeunesse tumultueuse. Le seigneur est ainsi respecté à travers son épouse. Pour les femmes, c'est une revanche ; elles sont davantage au centre des attentions que dans le cas de l'exaltation de l'amitié masculine que développait auparavant la société misogyne du Midi.

L'amour-passion est condamné dans des récits comme celui de Tristan et d'Yseult. En buvant le philtre d'amour destiné à son oncle Marc et à Yseult, Tristan brise deux interdits : l'adultère et l'inceste. Tristan, présenté comme un modèle de chevalier, courageux et honnête, n'est pas volontairement responsable, il est le jouet de la fatalité. La fin est tragique…

Ce type de récit, basé sur l'éthique chevaleresque est destiné à faire réfléchir les jeunes chevaliers qui se montreraient trop audacieux et qui ne respecteraient pas l'ordre social.

L'amour courtois ne survivra pas à la double offensive de l'Église et de la féodalité du Nord. L'Église s'empare, à partir du milieu du XIIe siècle, de l'institution du mariage qui devient alors un sacrement. Elle condamne tout sentiment extra-conjugal. Pour l'aristocratie du Nord, à l'époque des croisades anti-cathare, l'amour courtois semblait une hérésie.

sans prud'homie, ni de prud'homie sans raffinement, ni de raffinement sans éducation »[11] ? Et pourquoi le raffinement se trouve-t-il enserré dans un étau renvoyant d'un côté aux qualités qui font l'humanité de l'homme (*murû'a*) et de l'autre à la culture de l'honnête homme ? Pour répondre à ces questions et comprendre l'intention profonde d'Al Washshâ', il est indispensable de situer son œuvre dans l'histoire globale du mouvement de raffinement qui est né dans la société abbasside à cette époque. Notre thèse est la suivante : même s'il n'avoue pas ses intentions les plus profondes, l'auteur du *Livre de brocart* se positionne par rapport à un mouvement littéraire et artistique qui a émergé dans la société iraqienne vers le milieu du IIe siècle de l'Hégire, (VIIIe siècle de notre ère), au moment du triomphe politique et idéologique de la nouvelle dynastie abbasside, et de la mise en place d'une nouvelle forme de culture puisant dans les traditions perses, et s'exprimant d'une nouvelle manière à travers une poésie désormais appelée « nouvelle » ou « moderne » (*al-shi'r al-muhdath*). Marqué par l'hédonisme et entaché de libertinage, un puissant courant poétique émerge à Kûfa, ville située au sud de Bagdad qui a connu, avant la fondation de la future capitale du monde musulman, une grande effervescence culturelle et littéraire. Ce sont les membres d'un groupe baptisé « les libertins de Kûfa » (*mujjân al-Kûfa*) qui vont porter l'étendard d'un nouvel art de vivre en bravant les interdits de la nouvelle religion, notamment en ce qui concerne les relations sexuelles et « l'usage des plaisirs ». Mais, au-delà des transgressions morales et sociales, ce groupe, qui était très influent culturellement et qui a même séduit certains membres de la dynastie régnante, a incarné les principales tendances du raffinement dans la société iraqienne. En raison de leur éloquence, de leur passion de la liberté, de leur « modernité » et de leur « dandysme », des poètes comme Abû Nuwâs, Wâliba Ibn Al Hubâb, Mutî' Ibn Iyâs ou Al Husayn Ibn Al Dahhâk sont les adeptes d'une nouvelle manière de vivre ouvertement hédoniste pour tout ce qui touche au corps, et volontairement subversive pour tout ce qui a trait à l'esprit. De par sa volonté de codifier les pratiques amoureuses et de rattacher le raffinement à un code éthique puissant remontant aux anciens Arabes et s'inscrivant dans les valeurs de l'Islam, l'entreprise d'Al Washshâ' ne peut être comprise, selon nous, indépendamment de ce courant de poésie moderniste qui, en amont, a contribué à associer le comportement raffiné avec l'idée de libertinage.

L'intention de ramener l'idéal de raffinement et le comportement exemplaire du raffiné à un code moral tenu en haute estime par les Arabes avant et après l'Islam pousse Al Washshâ' à faire un développement important sur l'amitié, sur les limites de la plaisanterie, sur le choix des fréquentations, ainsi que sur le respect des qualités qui ne feraient pas perdre à l'homme son maintien et ne le rabaisseraient pas au rang du vulgaire. Les mêmes critères visant à garder cet esprit altier et aristocratique du raffinement s'appliquent à la passion amoureuse comme nous le verrons plus loin. Mais il est important d'aborder d'emblée un point relatif au rapport entre l'idéal du *zarîf* tel qu'il est ébauché par Al Washshâ' et la question du plaisir. Ce point est analysé dans le chapitre XIV, intitulé « *Des usages en matière de raffinement* » et il se prolonge jusqu'à la fin de la première partie du livre. Comme l'indique le terme d'« usages » (*sunan*) figurant dans le titre, il s'agit de rattacher le raffinement à des traditions qui remontent à la période antéislamique, et de rappeler les propos célèbres portant sur l'amour chez les Arabes. Ainsi, Al Washshâ' affirme d'emblée que les raffinés doivent « s'abstenir des choses viles » et « se mettre à l'abri des péchés. Le raffiné véritable réunit quatre qualités : la clarté de langage, l'éloquence, la continence et la pureté d'âme »[12]. Tout en continuant à citer les différentes définitions du *zarf* dues à des autorités connues ou inconnues, Al Washshâ' insiste sur la vertu de *'iffa* qui est moins la continence ou la chasteté, que le fait de s'abstenir de tout ce qui est illicite ou indécent. Le terme renvoie à la fois à la question de la modération en matière de plaisirs charnels, et de répulsion à l'égard des amours interdites ou faciles.

Tempérance, pudeur et délicatesse portant à fuir les péchés et à ne pas céder à la tentation : telle est donc la vertu de *'iffa* et la qualité du *'afîf*. Le fait qu'Al Washshâ' insiste sur cette vertu doit être expliqué de deux manières. D'une part, sa beauté, son éducation, la délicatesse de ses manières, son adoption d'un art de vivre font que le raffiné est constamment confronté à la tentation, notamment du côté des esclaves chanteuses, elles-mêmes détentrices des règles du raffinement et expertes en matière de musique, de chant et de poésie, donc dans des domaines auxquels s'intéressent également les raffinés. D'autre part, le raffiné a été depuis la naissance du groupe des libertins de Kûfa associé aux amours interdites. Si nous nous appuyons sur la figure d'Abû Nuwâs en tant qu'instance suprême autour de laquelle s'est cristallisé le raffinement entaché de libertinage, nous allons constater que certains auteurs du IXe siècle, donc contemporains d'Al Washshâ' estimaient que la connaissance de la poésie d'Abû Nuwâs était le moyen de parfaire l'éducation de l'individu, de développer son goût littéraire et de parachever sa formation poétique. Dans sa biographie d'Abû Nuwâs, Ibn Manzûr cite un propos d'Al Sûlî[13] dans lequel il affirme que « lorsqu'on rencontre un homme qui connaît par cœur la poésie d'Abû Nuwâs, cela est l'indice de sa connaissance des bonnes manières (*adab*), et le signe de son raffinement (*zarf*) »[14].

Or, voici, à titre d'exemple, quelques vers d'Abû Nuwâs qui peuvent tenir lieu d'un testament :

> Sois téméraire, pratique le libertinage
> Sois impudique en amour
> Au vu et au su de tous!
> Qu'aucun interdit
> Ne te dissuade
> De te livrer à l'amour.
> Car l'interdit engendre la frustration ![15].

Pour comprendre la volonté d'Al Washshâ' de changer la signification même du raffinement, et pour mettre en évidence son opposition à cette conception qui s'est installée à son époque, il suffit de citer ce vers qui illustre une vision totalement opposée à celle d'Abû Nuwâs :
« Le raffiné n'atteint la perfection du raffinement / Que s'il se tient chaste loin des péchés / S'il respecte les interdits de son Seigneur scrupuleusement / Alors les gens l'appelleront raffiné »[16].

Peut-on en conclure que le *Livre de brocart* représente une réaction d'ordre moral visant à conserver la dimension de l'esthétisation de l'existence tout en la mariant aux préceptes de l'*adab* et en la soumettant à un code moral strict ? Il est possible, certes, de répondre par l'affirmative et de dire que l'entreprise d'Al Washshâ' constitue une prise de position empreinte d'un certain conformisme moral. Toutefois, cette affirmation mérite d'être précisée du fait que l'objectif d'Al Washshâ' n'est ni de pousser le raffiné à une discipline rigoureuse qui l'amènerait par exemple à une pratique de l'abstinence, ni de soumettre le mouvement du *zarf* à des règles qui feraient perdre aux raffinés l'essence du but qu'ils recherchent : la singularité et la vie d'exception. Le cœur du problème réside dans une notion fondamentale, l'excès, qui est à l'arrière-plan de toute la réflexion d'Al Washshâ' dans ce texte. Le raffinement, tel qu'il est né avec les libertins de Kûfâ et tel qu'il sera pratiqué après Al Washshâ' aussi, est fondamentalement travaillé par l'idée de l'intense, et par un choix volontaire de la démesure en matière de plaisirs charnels. En témoigne par exemple le *Livre des couvents* d'Al Shâbushtî, auteur qui, un siècle après Al Washshâ', continue à s'intéresser à cette question d'*adab* dans son lien avec le raffinement dans le cadre des couvents chrétiens. Considérés à l'époque comme des lieux de plaisance fortement fréquentés pour les paysages naturels qu'ils offrent et les plaisirs bachiques et érotiques qu'ils procurent, les couvents étaient prisés par les lettrés, les hommes politiques et les esthètes. Lorsqu'il décrit ces milieux de poètes ou d'aristocrates raffinés, Al Shâbushtî insiste sur un aspect important qui définit le rapport au plaisir : l'excès. Ceux qu'il qualifie de « raffinés » sont des individus qui cherchent à épuiser le corps dans la quête de sensations extrêmes, qui le mettent littéralement à l'épreuve au point que l'auteur voit en eux des gens désœuvrés et dissipés, dont le seul but est de se vautrer dans le plaisir. Al Washshâ' vise justement à s'écarter de cette morale de l'excès et de cette philosophie qui vise le désir comme dépense et débordement que pouvait faciliter l'abondance des esclaves chanteuses (*qiyân*) ou des éphèbes dans la société abbasside.

PARADOXES DE LA PASSION AMOUREUSE

Lorsque le lien entre l'amour et le raffinement émerge pour la première fois dans le texte, cela se fait dans le cadre de l'éloge des raffinés sur le plan physique et moral et de la mise en avant du fait que la passion amoureuse « est l'une des plus belles pratiques des hommes d'éducation et des êtres de noble nature »[17]. Al Washshâ' la présente même en tant qu'obligation qui incombe aux raffinés, et justifie la nécessité d'éprouver la passion amoureuse, de la vivre pleinement non seulement par le fait qu'il s'agit d'une expérience existentielle par laquelle le raffiné doit passer, mais l'explique aussi à travers les liens subtils qui unissent la passion et la raison. Loin d'être considérée comme une négation de la raison ou ce qui empêche son épanouissement, la passion est au contraire perçue comme « la première porte par laquelle les esprits s'ouvrent à l'intelligence et s'épanouissent. Son emprise sur le cœur vivifie l'âme. Elle peut même rendre le lâche courageux, l'avare généreux. Elle délie la langue du bègue et renforce la résolution du pusillanime »[18]. Inversement les effets négatifs produits par la passion amoureuse sur le sujet tels que la maigreur, la pâleur, l'insomnie, la tristesse, et la mélancolie sont le signe de l'expérience vécue et de l'appartenance au groupe des raffinés : « Celui qui ne réunit pas toutes ces caractéristiques n'est pas amoureux selon les raffinés, le mot « passion » ne s'applique pas à lui, cet être n'a aucune place parmi eux et il n'est pas compté au nombre des hommes d'éducation »[19].

Dès qu'il a fini de développer les effets positifs de la passion amoureuse sur le corps et l'esprit, Al Washshâ' apporte une précision importante qui rattache ce point aux principes éthiques fixés plus haut. Contrairement à une opinion répandue dans le milieu des lettrés, il affirme que l'union charnelle détruit la passion amoureuse : « Les gens ont introduit dans l'amour ardent (*'ishq*) un usage étranger à la tradition du raffinement et au caractère des raffinés : dès que l'un d'eux atteint sa bien-aimée et rencontre un moment d'inattention du guetteur à l'affût, il n'est satisfait que par l'union. Voilà corruption de l'amour, destruction de l'amour ardent, négation de la passion et altération de la pureté »[20]. Sous ce rapport, Al Washshâ' cherche à réhabiliter la tradition de l'amour courtois qu'illustrent les contes des couples d'amants célèbres de la période omeyyade (Qays et Layla, Jamîl et Buthayna, 'Urwa et 'Afrâ'). Al Washshâ' n'est donc pas partisan du mythe de la Dame à la fois sublimée et inaccessible. Au contraire, à partir des développements sur la passion – qui restent globalement fidèles à la tradition de l'amour courtois – il décrit minutieusement les effets pratiques recherchés sur le corps et l'esprit du raffiné, il incite ardemment ce dernier à plonger dans cette expérience, à en connaître les méandres et à en goûter les plaisirs et les douleurs. Al Washshâ' veut restituer à la passion amoureuse, à la fois dans sa dimension corporelle et spirituelle, une qualité – la fidélité au pacte amoureux – qui semblait être perdue à son époque. Les récits des couples fidèles et des martyrs d'amour lui servent à critiquer cette tendance à la consommation charnelle qui s'est identifiée au *zarf* : « Les amants n'avaient d'autre désir que de se regarder, d'autre joie que d'être réunis, de se tenir compagnie, de se parler et de réciter de la poésie. […] Si l'un d'eux s'attachait à une amie, il ne la quittait qu'à la mort, nulle autre n'occupait son cœur, il ne tenait point de s'en distraire et ne portait son regard sur aucune autre. Elle faisait de même. Si l'un d'eux venait à mourir, l'autre mettait fin à ses jours après lui ou vivait en préservant son amour et en respectant le pacte qui les unissait. […] De nos jours, on voit d'un bon œil lassitude et inconstance et même trahison et versatilité. Aujourd'hui, le raffiné accompli, l'amant parfait, pour s'être donné à la passion durant des années, voire des lustres, s'imagine qu'il est réellement amoureux, alors que si son amie s'absente ne serait-ce qu'un seul jour, il en change »[21].

Le fait qu'Al Washshâ' récite les vers de ses adversaires, présente leurs arguments et discute leurs opinions, montre qu'il est concrètement engagé dans la lutte contre une certaine tendance qui, d'un côté lie l'amour licencieux et le raffinement et, de l'autre, ne tient pas compte de cette notion de pacte amoureux. Cette question reste indépendante de celle de la satisfaction des plaisirs charnels qui est passée sous silence par Al Washshâ', probablement parce qu'il la considérait comme un problème dissocié de l'analytique de la passion amoureuse qu'il propose de traiter dans son livre. Ce qui l'intéresse, c'est de mettre les raffinés en garde contre les dangers de la passion amoureuse lorsqu'elle atteint le degré maladif du *'ishq*, porteur de la consumation du sujet et annonciateur de sa mort imminente. C'est ce point qui explique l'importance des chapitres consacrés à la perfidie des femmes, qu'elles soient esclaves ou libres, « car en leur perfidie elles sont toutes égales : aucune d'elles ne respecte son engagement et ne reste fidèle »[22]. Toutefois, le cas des esclaves-chanteuses (*qiyân*) est pour lui encore plus critique dans la mesure où le *'ishq*, cette passion fatale capable de faire sombrer l'individu dans la folie ou de le conduire à la mort, est le moyen qu'elles utilisent pour atteindre des objectifs de lucre. Al Washshâ' s'attarde longuement sur le fait que leur amour est toujours intéressé, qu'elles manient la rhétorique amoureuse et le langage de la passion à des fins purement matérielles. Cette position est toutefois nuancée du fait qu'Al Washshâ' récite aussi les histoires des femmes qui sont restées fidèles à leurs amants et du fait qu'il rappelle, parallèlement, que malgré leur promptitude à rompre et leur versatilité, ces courtisanes « sont absoutes de leurs défauts quand on les aime »[23]. Ainsi, la position d'Al Washshâ' vis-à-vis de ce problème est fortement nuancée. Jugé d'un point de vue moral et de celui de l'image sociale du raffiné, l'amour des esclaves-chanteuses est à éviter puisqu'il peut le conduire à des situations humiliantes, comme le fait d'être l'esclave d'une esclave. Mais du point de vue de l'expérience amoureuse elle-même, les critères changent très vite : « Avec elles, l'union n'est que duperie, l'abandon est mortel. Elles sont les reines des cœurs, elles ensorcellent les esprits. […] Elles anéantissent en faisant les yeux doux, mais ramènent à la vie par leurs paroles mensongères et leurs vaines promesses. Rien n'est plus beau que leurs faux-fuyants, ni plus délicieux que leurs trompeuses promesses »[24]. L'asservissement à la passion devient l'occasion de goûter aux charmes de l'amour et l'homme qui ne s'aventure pas dans ce domaine donne les signes, selon Al Washshâ' d'une

---

Rubrique rédigée par Khaled Roumo



Clés de lecture

> *Que pensez-vous du fait que le raffinement soit le fruit de l'éthique et de l'esthétique à la fois ?*

> *En quoi le libertinage semble nuire au code du raffinement ?*

> *Pourquoi ce code s'oppose-t-il à l'intensité et à la démesure ?*

> *Comment la passion amoureuse et la raison peuvent-elles cohabiter ?*

> *Union charnelle et passion amoureuse sont-elles compatibles d'après ce code ?*

> *Quelle est l'importance de la fidélité amoureuse dans le code du raffinement ?*

> *Quel rôle joue le pacte amoureux dans le raffinement ?*

> *Que pensez-vous de la « perfidie » amoureuse des femmes?*

> *Pourquoi le vrai raffinement exclut-il les amours homosexuelles ?*

> *Apprécier le « lien utilitaire » entre l'homme et la femme (femme objet) établi en faveur de ce premier.*

> *En quoi le « dandy » se sent-il singulier et supérieur aux autres ?*

> *Quels liens entre les objets et les choses du raffinement et l'individu qui en use ?*

> *Quels est le sens du cadeau chez les raffinés?*

> *Apprécier l'imbrication de la beauté naturelle et artificielle au moyen de vers de poésie calligraphiés sur le corps de la femme.*

> *Découvrir la stratégie amoureuse des femmes à travers cette pratique.*

> *En quoi le raffinement comporte-t-il une dimension spirituelle ?*

mauvaise constitution de sa nature, d'un manque de sensibilité et de la mort de son Être[25]. Ainsi, « l'amour, malgré ce qu'il entraîne d'amertume, de soupirs et d'afflictions incessants, est doux pour ceux qui le goûtent et loué par ceux qui l'éprouvent. Il est à la fois d'une douceur et d'une amertume sans pareilles »[26].

Ces éléments nous permettent de reprendre les critiques formulées par J-C. Vadet à l'encontre du *Livre de brocart* et de faire deux remarques sur le lien entre la passion amoureuse et le raffinement. Le premier point est la question des relations d'Al Washshâ à l'égard de la femme : peut-on dire qu'il la méprise? Le deuxième point consiste à expliquer la raison pour laquelle il existe, chez lui, deux attitudes, en apparence contradictoires, sur l'obligation ou l'interdiction d'aimer.

Il serait difficile de soutenir qu'Al Washshâ' méprise les femmes, surtout qu'il en fait l'éloge à plusieurs reprises et que, dans d'autres ouvrages comme *Kitâb al-fâdil fî sifat al-adab al-kâmil* (le *Livre excellent sur la description de l'éducation parfaite*), il consacre plusieurs chapitres à l'éloquence des femmes, à leur sagesse, à leur fidélité, à leur raffinement et à leurs badineries dans l'intimité[27]. La critique des esclaves-chanteuses dans le *Livre de brocart*, ainsi que les propos formulés sur l'interdiction d'être totalement soumis à la passion relèvent donc d'une mise en garde, d'un « conseil », selon les termes d'Al Washshâ' qu'il est obligatoire de donner au raffiné. Un passage important donne les clés de la résolution de ce problème et lève toute ambigüité relative à l'interprétation de la position d'Al Washshâ' : « Nous avons montré à l'endroit où nous avons mentionné l'intention de notre discours et dans les sections de notre livre que l'amour et la passion sont permis et nous avons invité les gens d'éducation et incité les raffinés [à les pratiquer]. Notre livre est rempli [de ces exhortations]. Toutefois, nous consacrons un chapitre où nous délivrons des conseils vers lesquels pencheraient les gens qui savent se conduire ainsi que ceux qui sont doués de grandes connaissances. L'homme doué de raison s'y adonnera, mais l'ignorant y renoncera, car je n'ai point épargné mes efforts pour remplir ce chapitre de conseils formulés en proses et en poésies. Contemple donc les fondements (*usûl*) que j'ai fixés, pour que, grâce à Dieu, tu puisses voir clairement les dispositions secondaires (*furû'*) »[28]. A la manière des moralistes et en utilisant une méthode de codification inspirée du droit musulman, Al Washshâ' présente le devoir d'aimer comme un fondement et la méfiance à l'égard de la perfidie des femmes comme un point secondaire. Il n'existe donc aucune contradiction au niveau des thèses soutenues par Al Washshâ', mais plutôt une attention particulière à la complexité du problème de la passion amoureuse, et une volonté de souligner les nuances, de présenter une vision contrastée qui fuit les positions tranchées et les points de vues fixes et dogmatiques. Cet art du contraste incite le raffiné à être attentif à l'expérience des limites et à décider clairement de la situation où il peut se permettre de vivre dans l'humiliation, la peine et la langueur d'amour. C'est à lui de juger jusqu'où il peut être le jouet d'une femme et l'esclave de la passion. Le point de vue d'Al Washshâ' est donc soumis à des exigences dont seule l'expérience individuelle peut rendre compte.

Un passage important nous permet de corroborer notre analyse : « Parmi les comportements louables chez les raffinés, dit Al Washshâ', figure leur penchant pour courtiser les femmes et badiner avec les esclaves-chanteuses. Ils considèrent l'amour des femmes comme la meilleure chose. C'est là l'attitude des gens éminents. Pour eux, la passion des garçons n'est absolument pas louable et n'a aucune place dans leur vie. Et s'ils ont préféré la passion des femmes à celle des garçons, ont fait l'éloge de celles-ci de toutes les façons possibles, c'est à cause de leur habileté charmante, de leur charme accompli, de leur corps fascinant, de leur coquetterie merveilleuse. Elles ont aussi des qualités louables et un charme réel qui, s'il ne réside dans la beauté, se trouve dans l'intelligence et s'il n'est dans l'intelligence, gît dans la coquetterie. Leurs odeurs sont plus parfumées, leur amour torture les cœurs, le désir ardent leur convient mieux et elles conviennent plus aux hommes »[29].

Ce passage montre qu'Al Washshâ' réhabilite l'amour des femmes contre une tendance qui s'est emparée de la société du mouvement de raffinement et qui consistait à préférer les garçons (*al-ghilmân*). Or, toute la littérature exprimant de près ou de loin les thématiques du raffinement (poésies érotiques, récits comme ceux qui sont consignés dans le *Livre des couvents* d'Al Shâbushtî) reflètent ce lien très fort qui unit le raffinement à l'homosexualité. La réaction d'Al Washshâ' est tellement ferme à ce propos qu'il va chercher implicitement l'autorité du Prophète de l'Islam qui avait dressé une chaire au poète Zuhayr dans sa mosquée pour écouter ses poésies faisant l'éloge du Prophète mais louant, selon la tradition arabe antéislamique, la passion amoureuse et la beauté des femmes. Pourtant, argumente Al Washshâ', on n'a pas supprimé de ces poésies louant le Prophète les parties relatives à l'amour des femmes alors que, lorsqu'on compose des éloges des gens éminents, on évite de décrire l'amour des éphèbes[30].

Le deuxième argument qui touche à l'amour des esclaves-chanteuses et qui relève donc des dispositions secondaires, montre que l'objectif d'Al Washshâ' est d'éviter à tout prix au raffiné cette situation où il doit se consumer pour une passion non partagée, non reconnue comme telle par celui qui en est l'objet. Sa position procède aussi d'un choix existentiel fondamental qui fait passer le raffinement et les options morales qui lui sont liées avant les expériences amoureuses vouées d'emblée à l'échec. Celles-ci sont nécessaires comme nous l'avons vu; elles doivent certes jalonner le parcours existentiel du *zarîf*, mais celui-ci ne peut faire de la mort d'amour la fin suprême de sa vie. Ce qui prime, au contraire, c'est son image sociale, l'idéal qu'il représente et les vocations qu'il est susceptible de susciter. C'est pour garder cet esprit altier chez le raffiné qu'Al Washshâ' va jusqu'à prôner, en guise de conclusion à tous ces développements, un lien purement utilitaire entre lui et la femme : « Il incombe à l'homme de raison et d'éducation et au sage exercé de considérer la femme comme une plante parfumée : jouir de sa fraîcheur, la savourer dans tout son éclat et, quand le moment de sa sécheresse arrive, qu'elle n'est plus ce qu'elle fut au moment de sa cueillette, qu'il la jette, l'écarte de son cénacle et se détourne d'elle; car il ne reste en elle rien pour qui cherche le plaisir et point de goût à savourer »[31].

Propositions pédagogiques : vivre et penser l'interculturalité

Comprendre le texte

- *Quel rapport entre éthique et esthétique Al Washshâ établit-il ?*
- *Qu'est-ce que le raffinement pour Al Washshâ ?*
- *Qu'est-ce qui distingue les concepts de « adab » et de « murû'a » ?*
- *Que représentent « les libertins de Kûfa » ?*
- *La conception de l'homme d'Al Washshâ est-elle élitiste ?*
- *La conception de l'homme d'Al Washshâ tend-elle à la facilité ?*
- *Qu'est-ce qui distingue la philosophie d'Abû Nuwâs de celle d'Al Washshâ ?*
- *Comment Al Shâbushtî justifie-t-il l'excès ?*
- *Quels sont les avantages et les désavantages de la passion amoureuse pour Al Washshâ ?*
- *Que faut-il comprendre du rôle et du fonctionnement des esclaves-chanteuses ?*
- *Identifiez cinq types de préoccupation comportementale de la personne raffinée.*
- *Pourquoi les femmes raffinées écrivent-elles des vers sur leur corps ?*

Dialoguer avec le texte

- *Le verbe « broder » a-t-il en français un sens positif ou négatif ?*
- *Existe-t-il un rapport de convergence entre éthique et esthétique ?*
- *Trouvez trois raisons différentes de ne pas céder à la tentation du désir.*
- *L'excès est-il toujours un concept négatif ?*
- *Faut-il toujours rechercher la passion amoureuse ?*
- *Al Washshâ est-il misogyne ?*
- *Le dandysme peut-il être un idéal de vie ?*
- *En quoi le statut du corps décrit dans ce texte se distingue-t-il d'une vision plus contemporaine et occidentale ?*

Modalité pédagogique suggérée : évaluer les réponses

Une question est choisie. Chacun répond individuellement par écrit à la question donnée. Une réponse est choisie puis inscrite au tableau. Le groupe discute et détermine à la majorité si la réponse est acceptable. L'animateur demande si quelqu'un a une réponse différente. Il écrit la réponse au tableau et le groupe examine à la fois si la réponse est acceptable et si la différence de réponse est substantielle, pour ne pas répéter. Si la seconde réponse est acceptée, le groupe analyse la différence entre les deux. L'animateur demande si quelqu'un a une troisième réponse, puis le processus recommence. Une fois les trois réponses acceptées et analysées, le groupe étudie les enjeux de ces réponses multiples. Si cela est possible, recommencer avec d'autres questions. Analyse du travail et de l'exercice avec l'ensemble du groupe.

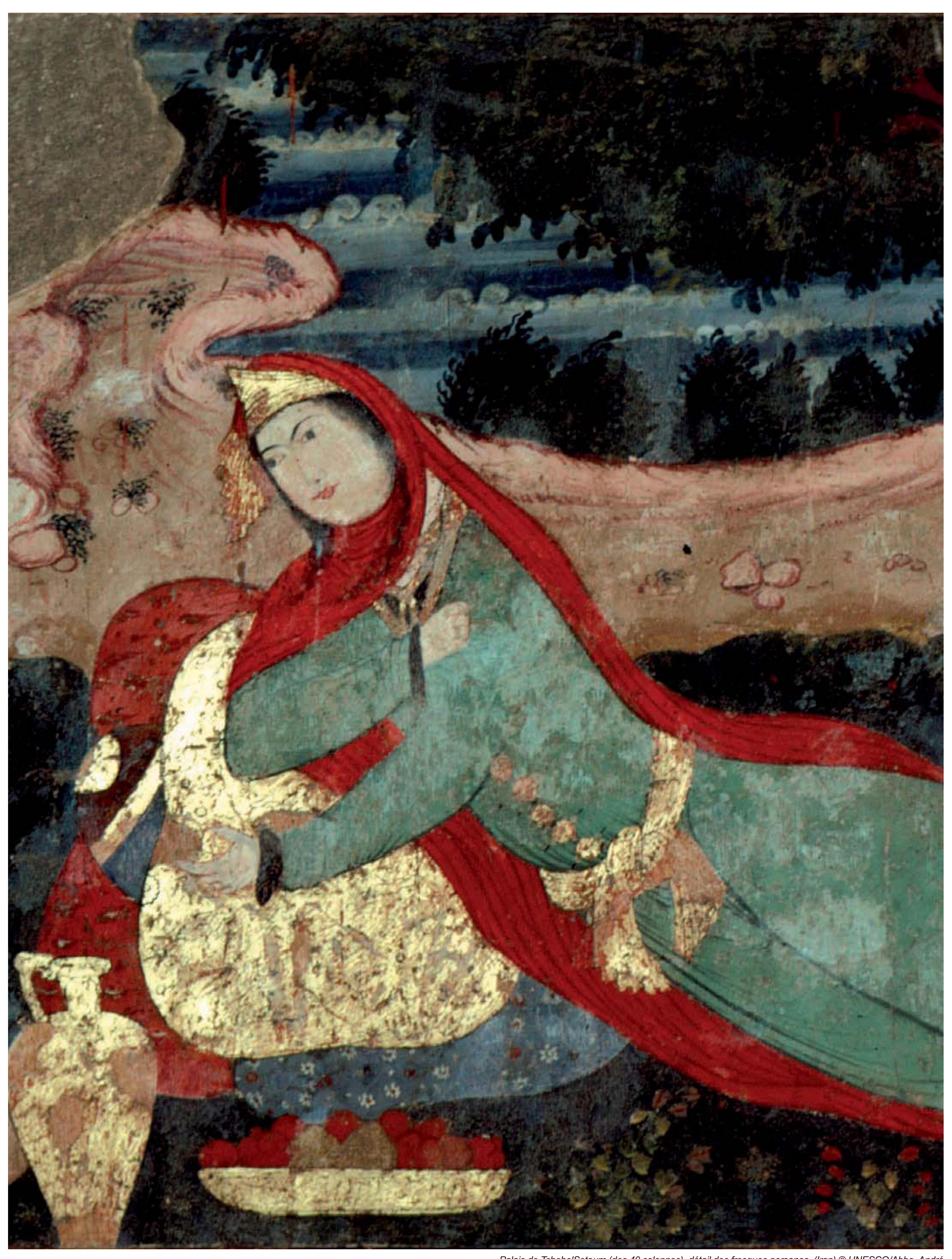
Rubrique rédigée par Oscar Brenifier

Exercices pédagogiques

Réflexion collective

- *Distribuer aux participants des feuilles de papier A3 et des feutres.*
- *Après lecture des fiches « Le corps et l'esprit dans la philosophie arabe » et « Amour et techniques du corps chez les raffinés d'après le livre de brocart », expliquer brièvement les thèmes et particulièrement le but : la recherche de l'harmonie.*
- *La moitié des participants énumère tous les éléments nécessaires pour une bonne gouvernance d'un pays (travail individuel).*
- *L'autre moitié énumère tous les éléments nécessaires pour la bonne santé d'un être humain (travail individuel).*
- *Demander à chaque sous-groupe de comparer les listes et de chercher à trouver un consensus et à produire une liste en commun.*
- *Les deux sous-groupes exposent tour à tour leur liste, respectivement gouvernance et santé.*
- *L'ensemble des participants discutent sur la similarité des deux listes.*
- *Initier une discussion après la lecture de la fiche « Le corps et l'esprit dans la philosophie arabe » en vue de comparer avec leurs listes par la recherche d'un « juste milieu ».*
- *Chaque participant décrit comment il perçoit une personne raffinée.*
- *Discussion et conclusions sur les liens entre éthique et esthétique ainsi que sur les notions de raffinement.*

Rubrique rédigée par Jonathan Levy



Palais de TchehelSotoum (des 40 colonnes), détail des fresques persanes. (Iran) © UNESCO/Abbe, André
Une femme profite des plaisirs de la vie dans un jardin ; elle est représentée sur une fresque du palais de Tchehel Soutoun à Ispahan (Iran).

LE CORPS COMME ŒUVRE D'ART

Comme dans toutes les cultures, l'idéal du raffinement est fondé sur la revendication d'une supériorité à la fois morale, spirituelle et artistique du « dandy » sur les autres groupes de la société. Bien que le groupe des raffinés fasse partie principalement du monde de la cour ou des milieux aristocratiques de la ville, il n'en reste pas moins qu'il est loin d'être fermé sur lui-même, puisque, par définition, le dandy exige la reconnaissance des autres, et qu'il ne peut se passer du regard de la société qui à la fois reconnaît sa singularité et lui permet de rompre avec elle. Les pratiques relatives à la mode vestimentaire et aux techniques du corps illustrent parfaitement cet aspect et font du *Livre de brocart* une œuvre unique à juste titre. Grâce à Al Washshâ', nous savons en effet, que sur le plan culinaire, les raffinés de Bagdad dédaignaient certains plats qu'ils considéraient comme populaires, qu'ils se pliaient rigoureusement aux bonnes manières à table : « Ils ne lèchent pas leurs doigts, n'emplissent pas leur bouche de nourriture, ne font pas de grosses bouchées qui les maculeraient de graisse, ne tachent pas leurs manches. Ils mâchent sans précipitation et d'un seul côté de la bouche à la fois, ne mélangent pas deux mets et ne laissent devant eux aucune miette »[32]. Le terme de « *zarf* » contient, sous ce rapport, tout ce qui sera élaboré à l'époque de la Renaissance européenne, avec Erasme par exemple, à partir de la notion de « civilité »[33]. En dehors de ces aspects touchant au savoir-vivre et témoignant de leur politesse et de leur civilité, leur raffinement consiste aussi dans le fait de s'écarter volontairement des gens du commun en s'interdisant certains plats (abats, poissons salés), ou des légumes qui pourraient rendre l'haleine fétide (ail, oignon). Parfois certains choix culinaires relèvent purement d'une volonté de se distinguer des autres comme le montre le fait qu'ils « ne consomment ni pêches, ni prunes, ni poires qu'ils considèrent comme des fruits destinés au peuple et non à l'élite »[34].

Sur le plan vestimentaire, Al Washshâ' codifie la tenue des raffinés en insistant sur l'harmonie des couleurs et sur la nécessité d'éviter de porter des habits de couleurs criardes. Le principe de l'accord au niveau des vêtements du *zarîf*, témoin de l'harmonie au sein de son âme, l'oblige à ne pas porter « un vêtement sale avec un vêtement lavé ou un autre déjà porté avec un neuf. […] Dans une tenue parfaite, les étoffes se ressemblent et se marient, s'apparentent et s'accordent »[35]. La description de ces aspects est bien évidemment liée aux phénomènes de modes auxquelles Al Washshâ' se montre très attentif. Cela explique la présence de nombreuses références sur les vêtements somptueux, la noblesse de leurs tissus et surtout leurs provenances prestigieuses qui devaient distinguer ceux qui les portent des gens du commun. Quant aux femmes, elles doivent prêter énormément d'attention aux couleurs qui se trouvent dotées d'une symbolique particulière : « La couleur blanche est, selon elles, réservée aux hommes ». […] Si elles la portent, cela signifierait qu'il s'agit de femmes abandonnées, alors que le bleu et le noir désignent « les veuves et les femmes accablées »[36]. Le vêtement est donc pris dans un réseau de significations artistiques, existentielles et morales qui le sort de l'aspect purement utilitaire qu'on pourrait lui attribuer.

En matière de bijoux et de parures, le même critère est souvent invoqué par Al Washshâ', à savoir la distinction entre les raffinés d'un côté et d'autres catégories sociales de l'autre. Mais nous trouvons aussi un critère de différenciation interne entre les hommes et les femmes épris de raffinement. C'est ainsi qu'en matière de parfums, les femmes peuvent utiliser ceux des hommes, mais non l'inverse. En ce qui concerne les bijoux, elles n'aiment pas le « port de bagues serties de verroteries, de cornaline, de bagues en argent, en fer, en métal non poli et également les bagues serties de turquoise, de grenat et de petites perles, car tout cela est le propre des hommes et des esclaves et ne convient guère aux femmes adonnées au raffinement »[37]. Nous voyons très bien en l'occurrence que ce n'est pas la noblesse de l'objet qui le rendrait, en soi, aimable ou détestable pour les raffinés, mais bien son insertion dans une éthique et esthétique fondées sur la distinction et la singularisation. Le souci du raffiné ou de la raffinée est bien de mettre les objets et les choses (mets, boissons, fruits, fleurs, bijoux, vêtements, etc.) en relation avec l'être, de manière à ce que ces objets se transforment en prolongement naturel de l'individu et en miroir reflétant son intériorité et son esprit.

Il n'est pas possible, vu les limites de ce travail, de trop s'attarder sur les points que les *zurafâ'* partagent avec les dandys du monde entier et qui font aussi leur spécificité[38]. Mais nous pouvons mentionner par exemple la haine de l'utile qui se lit à travers leur politique en matière de cadeaux : alors que l'ensemble des gens « désire offrir de grandes choses, des présents nobles, des nouveautés uniques et coûteuses et des objets rares et précieux », les raffinés, eux « se contentent d'offrir les choses les plus délicates et de faire des dons sans grande valeur »[39]. Leur choix obéit d'un côté à l'esthétique du mignon et, de l'autre, à une dissociation entre la valeur du geste de donner et la valeur matérielle de l'objet offert. « Ainsi peuvent-ils offrir un unique cédrat, une pomme, un petit melon parfumé, une branche de myrte, un bouquet de narcisses, un demi-litre de vin, un bout d'encens, une boîte de parfum; une toute petite chose, un objet de rien du tout et toutes sortes de babioles minuscules et de peu de valeur aux yeux des hommes de raison, mais qu'ils prisent pourtant fort et acceptent volontiers »[40].

Il existe, outre ces aspects, une pratique chère aux femmes raffinées et à laquelle Al Washshâ' consacre les derniers chapitres de son livre : elle consiste à calligraphier un ou des vers de poésie sur une partie du corps (la joue, le front, la plante du pied, la paume de la main, etc.). Cette pratique souligne d'un côté le rapport organique qui s'instaure entre le corps et l'écriture, celle-ci se présentant alors comme un moyen d'ennoblir le corps, de le sortir de sa naturalité et de le transformer en œuvre d'art. D'un autre côté, le fait que cette poésie relève le plus souvent de la thématique amoureuse investit le corps d'une dimension fantasmatique où la nature sublimée par l'art (le corps calligraphié) entre en rapport de séduction avec autrui, l'oblige à méditer cette transformation sublime de la nature, et à déchiffrer le langage du corps. Il existe dans ces textes une sorte de mise en abîme du plaisir dédoublé, celui de la lettre vue sur le corps, mais aussi celui du sens des vers goûtés

par l'imagination poétique et par cette focalisation sur l'imbrication de la beauté naturelle et artificielle.

« Lubnâ, l'esclave de Abbâs le commensal, écrivit avec de la pâte aromatique et de l'ambre sur la paume de sa main droite :

Ils dirent : « Fais un vœu », je répondis :
« Si seulement elle avait été mon lot en cette vie »[41].

Une autre femme a inscrit sur sa joue ces vers écrits avec du musc :

> J'accepte tout en ton amour, sois donc juste
> N'abuse pas du pouvoir que tu détiens
> Comment l'amoureux opprimé pourrait-il obtenir de toi justice
> Alors que tu es juge et partie[42].

Ce qui caractérise ces poésies, c'est qu'elles sont écrites par les femmes et inscrites sur leurs corps, alors qu'elles sont mises dans la bouche des hommes auxquels elles s'adressent. Le destinataire est surpris par le fait qu'en lisant ces vers composés par l'esclave chanteuse, il se découvre être l'énonciateur de ces vers : c'est lui qui se raconte dans le texte, qui se dévoile, qui déclare sa flamme et met en scène sa soumission à la Dame. Grâce à ce renversement sur le plan énonciatif, le destinataire qui est l'homme devient le locuteur qui s'adresse à la femme et lui renvoie la parole dont elle a été l'auteure. La parole de l'amoureux transi se déploie dans le corps féminin mais par ce renversement sur le plan énonciatif, la lecture des vers l'oblige à lire ce qu'il n'ose avouer, dire ou formuler. En même temps qu'ils parlent du corps de la femme et que celle-ci en est l'origine, les vers lui sont aussi destinés. La poésie calligraphiée sur le corps de la femme augmente ainsi la puissance de ce dernier dans la mesure où ce corps est le véhicule du discours de l'amant.

Les développements précédents montrent que les *zurâfa* partagent avec la figure universelle du raffiné la volonté de se distinguer et la haine de la trivialité, comme le note Baudelaire dans son essai sur le dandy[43]. Que ce soit par leur savoir-vivre sur le plan culinaire ou vestimentaire, par leurs choix existentiels qui font d'eux des êtres résolument spirituels portés toujours à s'opposer à l'ignorance et à la vulgarité, que ce soit, aussi, par leur volonté de plaire et d'étonner, les raffinés de la société de Bagdad dont les origines peuvent remonter à Médine et la postérité se prolonger dans bien des cités du monde arabo-musulman illustrent un phénomène fondamental de la civilisation arabe classique qui a amené l'homme à s'interroger sur son corps, son existence, ses choix éthiques et esthétiques. Aussi, le travail mené par Al Washshâ et consistant à codifier les pratiques du raffinement est-il, en soi, révélateur de certaines attitudes particulières à l'égard du corps, des relations humaines (amitié, passion amoureuse), et des choses (nourritures, vêtements, parfums, parures, bijoux, etc.). Pour en mesurer la portée culturelle et civilisationnelle, nous avons essayé d'interroger cette œuvre d'un double point de vue, à la fois celui de la place occupée par le corps dans ce travail, et celui de l'attitude morale et philosophique à l'égard du plaisir et, plus précisément, de la passion amoureuse. À travers l'étude de ce texte, nous avons montré que nous avons affaire à un phénomène majeur sur le plan spirituel, si l'on prend ce mot non pas dans ses dimensions religieuses mais dans son sens philosophique renvoyant à l'ensemble des pratiques que l'individu est amené à appliquer sur lui-même afin de mieux se connaître et de mieux se conduire dans la vie.

---

1 **Voir l'introduction de S. Bouhlal à la traduction d'***Al Muwashshâ,* **dans** *Al Washshâ', Le Livre de brocart,* **Paris, Gallimard, 2004, p. 20.**

2 **J-C. Vadet,** *L'Esprit courtois en Orient dans les cinq premiers siècles de l'Hégire,* **Paris, Maisonneuve et Larose, 1968, p. 324.**

3 **Ibid***.,* **p. 325.**

4 **Ibid***.,* **p. 326.**

5 **Ibid***.,* **p. 324.**

6 **Ibid***.,* **p. 321.**

7 **Ibid***.,* **p. 323.**

8 **Ibid***.,* **p. 341.**

9 **Al Washshâ',** *Le Livre de brocart, op. cit.,* **p. 85.**

10 **Ibid***.,* **p. 23-24.**

11 **Ibid***.,* **p. 23.**

12 **Ibid***.,* **p. 79.**

13 **Poète et secrétaire abbasside, mort en 857.**

14 **Ibn Manzûr,** *Akhbâr Abî Nuwâs*, **Beyrouth, Dâr al-kutub al-'ilmiyya, 1992, p. 39.**

15 **Abû Nuwâs,** *Poèmes bachiques et libertins*, **Paris, Editions verticales/Le Seuil, 2002, p. 119.**

16 **Al Washshâ',** *Le Livre de brocart, op. cit.,* **p. 80.**

17 **Ibid***.,* **p. 86.**

18 **Ibid***.,* **p. 86.**

19 **Ibid***.,* **p. 91.**

20 **Ibid***.,* **p. 117. Texte modifié.**

21 **Ibid***.,* **p. 120.**

22 **Ibid***.,* **p. 156.**

23 **Ibid***.,* **p. 142.**

24 **Ibid***.,* **p. 144-145.**

25 **Ibid***.,* **p. 155.**

26 **Ibid***.,* **p. 108.**

27 **Voir** *Kitâb al-fâdil fî sifat al-adab al-kâmil*, **Beyrouth, Dâr al-gharb al-is lâmî, 1991, p. 209-238.**

28 **Al Washshâ',** *Al Muwashshâ aw al-zarf wa l-zurafâ'*, **Beyrouth, Dâr Sâdir,sans date, p. 168. Nous traduisons.**

29 **Al Washshâ',** *Le Livre de brocart, op. cit.,* **p. 142-143.**

30 **Ibid***.,* **p. 144.**

31 **Ibid***.,* **p. 160.**

32 **Ibid***.,* **p. 178.**

33 **Voir sur ce point le travail de N. Elias,** *La civilisation des mœurs*, **Paris, Calmann-Lévy, 1973.**

34 **Al Washshâ',** *Le Livre de brocart, op. cit.,* **p. 180.**

35 **Ibid***.,* **p. 163.**

36 **Ibid***.,* **p. 171.**

37 **Ibid***.,* **p. 174.**

38 **Voir sur ce point l'excellent travail de N. Ferjani,** *Al-Mazâhir al-jamâliyya inda zurafâ' l-arab*, *(Les Aspects esthétiques chez les raffinés arabes)*, **Beyrouth, al-Dâr al-arabiyya li l-mawsûât, 2005.**

39 **Al Washshâ',** *Le Livre de brocart, op. cit.,* **p. 202.**

40 **Ibid***.,* **p. 202. Traduction légèrement modifiée.**

41 **Ibid***.,* **p. 240.**

42 **Ibid***.,* **p. 241. Traduction légèrement modifiée.**

43 **Baudelaire,** *Le Peintre de la vie moderne*, **dans** *Critique d'art*, **suivi de** *Critique musicale*, **Paris, Gallimard, 1992, p. 369-372.**




Décor mosaïque, Kairouan (Tunisie) © UNESCO/ R. Dominique

QUELS USAGES DE LA RAISON POUR LA CONNAISSANCE ET LA CONDUITE SPIRITUELLES ?

L'APPEL À LA RÉFLEXION EST UN DES THÈMES LES PLUS RÉCURRENTS DU TEXTE SACRÉ DES MUSULMANS. SANS RELÂCHE, IL ATTRIBUE À DIEU UN DISCOURS QUI OBLIGE L'HOMME À RÉFLÉCHIR SUR SES « SIGNES ». L'UNIVERS ENTIER EST AINSI DÉCRIT COMME UN UNIVERS DE SIGNES, UN LIVRE DE MÉDITATION SUR LE MYSTÈRE DE L'APPARITION MÊME DE L'ÊTRE. CHAQUE VERSET EST UN SIGNE DE DIEU, AUTREMENT DIT UNE INVITATION À RÉFLÉCHIR. EN EXHORTANT L'HOMME À SE PLACER FACE À LA NATURE, ET FACE À SA PROPRE NATURE, LE CORAN ENJOINT L'HOMME NON PAS À CROIRE EN UN HYPOTHÉTIQUE AU-DELÀ - SUR LEQUEL NOTRE RAISON EST IMPUISSANTE À DIRE QUOI QUE CE SOIT - MAIS À CONSTRUIRE DES INTERPRÉTATIONS SCIENTIFIQUES DU RÉEL. LA RAISON EN ISLAM A ASSUMÉ DEPUIS DES SIÈCLES, AVEC DES FORTUNES DIVERSES SELON LES PENSÉES ET LES CONTEXTES POLITIQUES ET RELIGIEUX, LES DEUX GRANDES QUESTIONS QUI S'IMPOSENT À ELLE FACE AU SACRÉ : CELLE DE SA PARTICIPATION POSSIBLE À LA COMPRÉHENSION DE SON MYSTÈRE, ET CELLE DE SA REVENDICATION DE LIBERTÉ VIS-À-VIS D'UNE LOI RELIGIEUSE QUI SE VEUT SOUVENT TRANSCENDANTE. QUELLE PLACE POUR LA RAISON HUMAINE DANS L'APPROFONDISSEMENT DU SENS DU SACRÉ ET DE LA SACRALISATION DE L'EXISTENCE ? ICI COMME AILLEURS, LE DOGMATISME RELIGIEUX A CHERCHÉ À RÉDUIRE CETTE PLACE DE LA RATIONALITÉ. MAIS LA TRADITION RELIGIEUSE NE SE LIMITE PAS À CELA. ELLE A ÉGALEMENT PRÉCONISÉ L'*IJTIHÂD* (EFFORT DE JUGEMENT PERSONNEL) ET, DANS LE DOMAINE DE LA CONNAISSANCE SPIRITUELLE, ELLE A FAIT LA THÉORIE D'UNE COMPLÉMENTARITÉ ENTRE RAISON ET INTUITION SUSCEPTIBLE DE CONDUIRE L'ÊTRE HUMAIN JUSQU'À LA STATION DE '*ARÎF BI-LLAH,* C'EST-À-DIRE DE « CONNAISSANT PAR DIEU ».

Quel est le statut de l'usage de la raison dans la religion islamique ? Nous traiterons de cette question à deux niveaux : celui de la connaissance et celui de l'action. Plus précisément, nous nous demanderons si la raison est considérée en Islam comme une faculté spirituelle, susceptible d'une part de « faire connaître Dieu », d'autre part de déterminer un « bien agir ». Nous découvrirons, au cours de cette double réflexion, que les plus grands esprits de l'Islam, théologiens, philosophes, mystiques, étaient absolument étrangers à l'idée qu'il puisse y avoir un conflit entre foi et raison, parce que leur foi n'était pas irrationnelle, c'est-à-dire contradictoire avec les exigences de la raison. Il s'agissait chez eux d'une *foi rationnelle*, autrement dit d'une foi qui trouvait dans l'usage de la raison un moyen d'interroger son propre mystère, donc de s'élucider elle-même jusqu'à un certain point, de s'expliquer ou de se justifier dans une certaine mesure.

Al Fârâbî (870-950) par exemple écrit dans *Le livre de la religion* qu'une conviction religieuse qui ne s'appuie pas à la fois sur une « science première » *('ilm awwal*), autrement dit sur une intuition profonde, et sur la « démonstration » (*burhân*) est une « religion fourvoyée ». Il poursuit en proposant de considérer que « la religion vertueuse ressemble à la philosophie ». Et plus loin, lorsqu'il distingue entre les opinions théoriques et les opinions pratiques de la religion, c'est encore pour montrer que dans les deux cas l'exigence de démonstration philosophique ou scientifique doit s'appliquer. Notons que ces deux domaines de l'opinion humaine sont bien ceux – connaissance et action – à partir desquels nous voulons réfléchir ici. Pour Al Fârâbî, les opinions théoriques de la religion sur la naissance et les fins de l'univers, sur les lois ou le système de la nature, sur la place ou le statut de l'homme dans la création, « leurs démonstrations se trouvent dans la philosophie théorique ». Elle a donc pour fonction nécessaire d'argumenter et de prouver, autant que possible, les affirmations religieuses du texte sacré à leur sujet. Quant aux opinions pratiques de la religion, c'est-à-dire ses préconisations sur le bien et le mal agir, c'est encore à la raison qu'il revient de déterminer si cela doit avoir un caractère de commandement ou de conseil, et comment cela peut être adapté à chaque époque ou lieu.

La foi se vivait chez ces hommes de l'approfondissement spirituel comme le contact avec un mystère profond de l'existence, et dont la difficulté est telle qu'il faut unir toutes ses facultés pour se donner une chance de l'éclaircir quelque peu : raison, intuition, imagination, désir, aucune faculté n'est de trop face au sacré. Par conséquent, même si la vie spirituelle n'est pas totalement rationalisable, pas plus en Islam que dans n'importe quelle autre tradition religieuse, ce n'est pas parce que la foi serait ennemie de la raison ou que leurs chemins divergeraient tôt ou tard : c'est que leur visée commune, ce sacré, se situe au-delà de l'une comme de l'autre, au-delà du sentiment nourri par la foi, et au-delà des raisonnements construits par la raison.

LE RÔLE DE LA RAISON DANS LA CONNAISSANCE SPIRITUELLE

Le Coran est-il un appel à l'usage ou à l'abandon de la raison ? Allah, le Dieu de l'Islam, a-t-il voulu que l'homme réfléchisse à son mystère, ou bien qu'il se contente de croire en lui de façon aveugle et soumise ? L'appel à la réflexion est un des thèmes les plus récurrents du texte sacré des musulmans. Sans relâche, il attribue à Dieu un discours qui oblige l'homme à réfléchir sur ses « signes ». L'univers entier est ainsi décrit comme un univers de signes, un livre de méditation sur le mystère de l'apparition même de l'être. Leibniz puis Heidegger disaient que la plus grande question métaphysique à laquelle la raison humaine est confrontée est celle-ci : « Pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien ? » Or continuellement c'est là-dessus que le Coran dirige et dirige encore la curiosité et la pensée du croyant. Pourquoi l'Univers existe-t-il ? À quelles finalités répond sa création ?

Lisons l'un de ces passages : « Dans la création des cieux et de la terre, dans la succession de la nuit et du jour, dans le navire qui vogue sur la mer portant ce qui est utile aux hommes, dans l'eau que Dieu fait descendre du ciel et qui rend la vie à la terre après sa mort – cette terre où il a disséminé toutes sortes d'animaux -, dans les variations des vents, dans les nuages assujettis à une fonction entre le ciel et la terre, il y a vraiment des signes pour un peuple qui comprend » (II, 164).

Deux remarques de vocabulaire tout d'abord pour commencer le commentaire de ce passage. Le mot « signe » (*ayât*) employé ici veut également dire « verset » en arabe. Par conséquent, chaque verset est un signe de Dieu, autrement dit une invitation à réfléchir. La raison est donc conviée à s'exercer non pas seulement à propos de quelques passages, qui seraient plus mystérieux ou obscurs, mais, par le choix même de ce terme à double sens, sur chacune des phrases du Coran. D'autre part, seconde remarque de vocabulaire, le mot que l'on traduit ici par le verbe comprendre – « un peuple qui comprend (*ya 'qiloûn*) » - est de même famille que le terme « intellect » (*'aql*). Or ce terme a été promu à une dignité exceptionnelle par de nombreux philosophes et mystiques de l'Islam. Selon eux, cet « intellect » désigne une faculté de connaissance *dont la raison est une partie*, l'autre étant l'intuition : l'intellect voit la vérité de façon synthétique (intuition qui saisit le vrai au-delà de tout concept) et l'explicite de façon analytique (raison qui démontre ou argumente). L'intellect est ainsi une faculté double, qui procède à la fois par intuition et raisonnement. Et pour des auteurs comme Ibn Sînâ (Avicenne, 980-1037), Dieu lui-même est l'intellect souverain (*Le Livre de la guérison*, Métaphysique), modèle de l'intellect humain qui en est comme une émanation ou une



L'auteur

Abdennour Bidar est philosophe et écrivain français.
Parmi ses principaux ouvrages : *Un Islam pour notre temps* (Seuil, 2004), *Self Islam* (Seuil, 2006), *L'Islam sans soumission, Pour un existentialisme musulman* (Albin Michel, 2008), *L'Islam face à la mort de Dieu* (Bourin, 2010).

étincelle. Dieu pur intellect, intuition et raison suprême, qui à la différence de l'intellect humain non seulement contemple la vérité, mais la crée. Chez Dieu, la connaissance est créatrice, ou pour dire autrement cette idée étrange, son acte créateur est simultanément un acte cognitif. Sa contemplation du monde est créatrice. C'est son acte de contemplation qui crée l'univers.

Cette précision faite, voyons maintenant de façon plus approfondie ce que le verset que nous avons cité peut nous apprendre sur l'usage de la raison en Islam. Le poète et philosophe Mohammed Iqbal (1873-1938) insistait sur ce qu'il appelait « le naturalisme du Coran »[1], c'est-à-dire sur sa tendance constante à diriger le regard de l'homme vers le monde sensible, la nature, au lieu comme on s'y attendrait plutôt de la part d'un texte sacré, de diriger le regard de l'homme vers un au-delà. Comment l'expliquait-il ? Il écrit ceci : « Sans doute, le but immédiat du Coran, dans cette observation réfléchie de la nature, est-il d'éveiller en l'homme la conscience de ce dont la nature est considérée comme un symbole », autrement dit de faire du monde sensible seulement la copie du monde intelligible, et ainsi de conduire le croyant à méditer sur l'autre monde. Cependant, précisait-il aussitôt, la vocation propre du texte coranique est tout autre que cette fonction classique des textes sacrés : «Mais ce qu'il y lieu de noter, c'est l'attitude empirique du Coran en général, laquelle engendra chez ses adeptes un sentiment de respect pour les faits et fit d'eux en définitive les fondateurs de la science moderne. Il était d'une grande importance d'éveiller l'esprit empirique à une époque qui renonçait au visible considéré comme dénué de valeur pour l'homme à la recherche de Dieu »[2].

De ce point de vue, le Coran est anti-platonicien : en invitant l'homme à réfléchir sur ce monde, il est non métaphysique et enseigne que « la réalité réside dans ses propres apparences ». Or c'est précisément en ce sens qu'il est une invitation à l'usage de la raison : en exhortant l'homme à se placer face à la nature, et face à sa propre nature, il l'enjoint *non pas à croire en un hypothétique au-delà* (sur lequel notre raison est impuissante à dire quoi que ce soit, et doit laisser place à l'imagination) *mais à construire des interprétations scientifiques du réel* : des analyses historiques sur le passage du temps, physiques sur les lois de succession et de causalité des phénomènes naturels, sociologiques et ethnologiques sur la structuration des sociétés et cultures humaines, psychologiques sur les profondeurs de l'intériorité humaine, philosophiques sur le statut de l'homme dans cet univers.

Iqbal, comme d'autres avant lui, veut déduire de cette invitation coranique à l'usage de la raison l'explication du fait que la civilisation islamique a constitué une matrice majeure de la formation et du développement de l'esprit scientifique entre le VIIIe et le XIVe siècle – sur cette question une référence majeure est l'ouvrage de l'historien des sciences Ahmed Djebbar, *L'âge d'or des sciences arabes*.

L'usage de la raison semble ainsi consubstantiel à la vie spirituelle en Islam. D'ailleurs la première école théologique constituée à Basra dès la première moitié du deuxième siècle de l'Hégire, celle des *motazilites*, a toujours été définie comme rationaliste. Elle l'était effectivement à plusieurs égards. Rappelons-en au moins deux essentiels. En premier lieu leur conception très complexe de l'unité divine (*tawhîd*), tendant à établir par la voie argumentative que l'essence de Dieu se tient au-delà de tous ses attributs et qualités énoncés dans le Coran (comme sa Miséricorde, sa Puissance créatrice, sa Sagesse, etc.). Ensuite vient leur affirmation de la liberté et de la responsabilité de l'homme vis-à-vis de ses actes. Là encore, ils sont rationalistes en ceci qu'ils essaient de démontrer que cela n'est pas incompatible avec l'idée de la toute-puissance de Dieu : pour que Dieu soit considéré comme juste, il faut nécessairement, expliquent-ils, qu'il laisse à l'être humain la possibilité de bien ou de mal agir ; la liberté humaine n'est donc pas le signe que quelque chose « échappe » à la volonté de Dieu, mais témoigne au contraire de sa volonté de justice et de la bonté de sa nature.

Les *motazilites*, cependant, seront combattus ensuite par les écoles théologiques ultérieures, à commencer par celle qui se forme autour de la grande figure d'Al Asharî (né en 873). Comme le soulignera Henri Corbin, dans sa magistrale *Histoire de la philosophie islamique*, «Al Asharî est profondément heurté par le rationalisme excessif des docteurs *motazilites* »[3]. Dès lors la raison va souffrir en Islam… Et donc naturellement avec elle les philosophes qui en usent. Nous pensons notamment aux tribulations d'Averroès qui, au XIIe siècle, a dû se battre contre le dogmatisme religieux pour faire valoir, comme le rappelle Ali Benmakhlouf dans le livre qu'il lui consacre, qu' « il ne s'agit pas de lire le Coran comme un texte clos sur lui-même donnant le savoir matériel et positif une fois pour toutes, mais comme un texte-programme qui incite l'homme à user de sa raison pour connaître », c'est-à-dire « comme un texte où se lit un projet de connaissance, non pas au sens où on y trouverait le savoir mais au sens où on y trouve une *injonction à connaître* »[4].

Bibliographie

> CORBIN, Henri, *Histoire de la philosophie islamique,* Paris, Gallimard, 1964.

> ARKOUN, Mohammed, *Pour une critique de la raison islamique*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1984.

> *Averroès, L'Islam et la raison*, précédé de « *Pour Averroès* », par ALAIN DE LIBERA, GF Flammarion, Paris, 2000.

Rubrique rédigée par Jacques Nicolaus

Autres époques, Autres lieux

Darwin (1809-1882) et le créationnisme : la raison et la foi

2009 fut l'année Charles Darwin. On y célébra tout à la fois le 200e anniversaire de sa naissance ainsi que le 150e anniversaire de la publication de *l'origine des espèces*.

Cet ouvrage qui bouleversa de façon radicale la vision du monde ne se fiait plus à des préjugés d'ordre religieux mais se basait sur la raison et la démarche scientifique.

La théorie de la « descendance avec modifications » — devenue théorie de l'évolution — a par ailleurs bénéficié ultérieurement de compléments et d'aménagements de la part des scientifiques, témoignant ainsi de la valeur qu'ils attribuent au schéma d'ensemble proposé dans *L'Origine des espèces*. Ainsi la découverte des lois de l'hérédité est-elle venue préciser la question de la transmission des caractères. La « théorie synthétique de l'évolution », mise au point des années 1930 aux années 1960, a permis le rapprochement des mathématiciens, des naturalistes et des paléontologues autour des thèses darwiniennes. La biologie moléculaire et la paléontologie produisent aujourd'hui des ajustements nouveaux ; mais tous les progrès scientifiques confirment la justesse des thèses de Charles Darwin.

Selon Darwin, la terre a été peu à peu colonisée par les plantes, des organismes unicellulaires qui de mutations en mutations ont évoluées vers des êtres plus complexes : les animaux (dont l'homme). L'évolution se fait par sélection naturelle, ce sont les êtres vivants les mieux adaptés à leur milieu qui survivent. Ce sont eux qui auront le plus de chance de se reproduire, et donc de transmettre leurs gènes. Ainsi se modifient les espèces…

Ces thèses sont généralement admises et passées dans les mœurs. Pourtant il n'en a pas toujours été ainsi. Dès sa publication, *l'Origine des espèces* s'est heurtée à une vive opposition fondée sur la croyance selon laquelle la Terre, et l'Univers, ont été créés par Dieu, selon des modalités conformes à une lecture littérale de la Bible. Malgré des échecs, les adversaires du darwinisme ne renoncèrent pas. Ils ouvrirent un conflit entre foi et raison qui n'est pas encore refermé aujourd'hui.

Trois grands courants *créationnistes* se succèdent depuis 1860 :

> (1860-1960) les créationnistes « purs et durs » : ils ont une lecture littérale de la Bible. Pour eux, la Terre est vieille de 6000 ans tout au plus et Dieu a créé l'Univers en 6 journées de 24 heures. Appelé également *« créationnisme terre jeune »* ce courant, niant les démonstrations scientifiques, existe toujours mais n'a aujourd'hui plus aucune crédibilité.

> (1960-1980) les *créationnistes évolutionnistes* : ce courant conçoit que l'origine de l'Univers et de la vie sur terre remonte à une longue période, mais il prend toujours en compte les récits de création dans la Genèse.

> (1990- ...) *« l'intelligent design »* ou *dessein intelligent* :
Les créationnistes d'aujourd'hui affirment que la théorie scientifique traditionnelle de l'évolution par voie de sélection naturelle ne suffit pas pour rendre compte de l'origine, de la complexité et de la diversité de la vie.
Ils admettent les preuves paléontologiques à propos d'une succession d'êtres vivants différents au cours des âges, mais réfutent la prééminence de mécanismes naturels de l'évolution sans cause surnaturelle.
Cette succession d'espèces serait le produit d'une « intelligence » supérieure.

Ce dernier courant, utilisant les méthodes agressives du lobbying, essaie de faire passer *l'Intelligent design* pour une théorie scientifique parmi d'autres et demande l'accès aux canaux de l'enseignement. Ce phénomène, d'abord limité aux évangélistes américains, trouve des échos dans les milieux fondamentalistes musulmans et chrétiens d'autres pays. Ainsi, au début de l'année 2007, un luxueux ouvrage de présentation scientifique*, l'Atlas de la Création*, était envoyé par la poste aux recteurs d'universités de France ou d'écoles supérieures, qui fut souvent mis à la disposition des étudiants après un examen superficiel. En effet, l'aspect de l'œuvre, dont le contenu et l'illustration évoquaient un contenu qui paraissait scientifique, n'appelait aucune méfiance au premier abord. Mais une lecture plus attentive dévoilait les intentions de l'éditeur, un Turc nommé Harun Yahya, qui étaient de détruire la théorie évolutionniste de Darwin. Une étude plus approfondie dévoile de nombreux trucages. Certaines photos de fossiles ainsi mises en corrélation n'ont aucun rapport entre elles, quelquefois même appartiennent à des espèces différentes.

À la lumière de ce conflit entre raison et foi apparaissent des enjeux fondamentaux sous-jacents :

- l'esprit scientifique doit-il se soumettre de façon aveugle à des dogmes religieux (dans ce cas où est la critique qui caractérise l'esprit scientifique) ?
- Quelle place a l'usage de la raison dans l'explication du monde ?
- L'éducation doit-elle faire la part égale entre la science basée sur le raisonnement et des affirmations dogmatiques fondées sur une interprétation littérale des textes religieux ?
- Quels liens entre le politique et le religieux ? Faut-il la laïcité dans le domaine scientifique et l'éducation ?

Rubrique rédigée par Khaled Roumo



Clés de lecture

> *Que pensez-vous du fait que le conflit foi/raison soit écarté du champ de la pensée arabo-musulmane ?*

> *Comment Al Farabî réussit-il à faire le pont entre intuition et démonstration ?*

> *Quel statut pour le « sacré » face à la foi et à la raison ?*

> *Le Coran, livre fondateur, appelle-t-il à la réflexion ou à une adhésion inconditionnelle ?*

> *Préciser le double rôle de l'intellect.*

> *Etablir le lien entre : monde sensible – nature – empirisme – raison.*

> *Qu'est-ce qu'une théologie rationaliste en Islam ?*

> *Quel est le lien entre liberté humaine et responsabilité ?*

> *Cerner le statut du Coran : code légal (texte de loi) ou exhortation (texte de vérité) ?*

> *Apprécier un exemple concret d'une « fatwa » sur le foulard.*

> *L'effort d'interprétation « ijtihad » : son amplitude et ses limites.*

> *Découvrir les connexions entre le politique, la loi, la révolution et la raison.*

> *Comment la « clôture dogmatique » crée-t-elle l'impasse dans les sociétés arabo-musulmanes ?*

C'est en ce sens qu'Averroès se proposait pour objectif, dans son fameux *Traité décisif* sur « L'accord de la religion et de la philosophie », de montrer que la raison philosophique dont il avait trouvé le modèle chez Aristote devait être légitimée ou autorisée à questionner le sacré : « disons que notre but, dans ce traité, est d'examiner, du point de vue de la spéculation religieuse, si l'étude de la philosophie (*falsafa*) et des sciences logiques est permise ou défendue par la Loi religieuse, ou bien prescrite, soit à titre méritoire, soit à titre obligatoire »[5].

LE RÔLE DE LA RAISON DANS LA CONDUITE SPIRITUELLE

Qu'en est-il maintenant de l'usage de la raison dans la vie pratique du croyant musulman ? Averroès vient de faire référence à la Loi islamique (*Sharia*) qui s'est définie historiquement comme la détermination juridique et morale du bien et du mal agir. Elle comporte traditionnellement cinq catégories de qualifications légales explicites (*ahkâm*) : l'interdit, le déconseillé, le permis, le recommandé, l'obligatoire. Or cela ouvre naturellement la voie à l'usage de la raison. En l'occurrence son rôle va être de classer chacun des actes, chacune des conduites possibles, dans l'une ou l'autre de ces catégories.

Sur quelle base ? Deux références, deux ressources normatives, sont ici considérées comme majeures pour aider la raison à décider si tel acte est spirituellement blâmable, tolérable ou exigible du croyant. C'est le Coran d'une part, le *hadith* d'autre part, c'est-à-dire l'ensemble des paroles, faits et gestes du prophète considéré comme « le plus beau des modèles ».

Comme le dit Mohammed Iqbal, « La première source du droit de l'Islam est le Coran » (*Reconstruire la pensée religieuse de l'Islam*, VI), même s'il précise aussitôt après que « le Coran n'est pas un code légal ». Telle est d'ailleurs la première question que doit se poser la raison islamique et la première décision qu'elle doit prendre : le Coran est-il un ensemble de prescriptions destinées à devenir l'objet des mêmes obligations légales pour tous les musulmans ? Ou bien est-il constitué d'exhortations à la vie spirituelle qu'il appartient ensuite à chaque musulman de mettre en pratique selon sa propre raison et liberté ? L'Islam historique a tranché entre les deux, en se définissant une fois pour toutes comme « religion de la loi ». Or cela pose un problème du point de vue de l'exigence de raison, qui va de pair avec l'exigence de liberté personnelle : si l'on considère en effet que le Coran « donne des ordres », énonce des commandements, alors en face d'eux la raison individuelle devrait se taire. Cela explique que la culture islamique donne si souvent l'image, objective, d'une foi passive qui tient pour une vertu spirituelle la soumission à une multitude de dogmes et principes installés par la coutume sociale, et dont tout le monde croit savoir qu'ils ont pour origine le Coran lui-même – alors qu'ils sont le résultat, comme nous venons de l'expliquer, d'un choix d'interprétation originel du texte comme « texte de loi », « texte de vérité » ce qu'il n'est pas en lui-même comme Averroès ou Iqbal auraient voulu le rappeler avec une chance d'être entendus.

Mais alors qui a droit à l'usage de la raison en Islam, sur les questions de pratique spirituelle ? Exclusivement les savants en sciences religieuses, qui connaissent les *hadiths* et les différentes élaborations historiques de la Loi par les principales écoles juridico-théologiques. La raison en Islam, pour tout ce qui concerne la conduite de la vie spirituelle, est la propriété des clercs. Depuis des siècles, ceux-ci mettent en œuvre trois instruments qui leur permettent d'exercer ce magistère de la raison : le *qiyâs*, *l'ijmâ* et l'*ijhtiâd.*

Le *qiyâs*, c'est le raisonnement par analogie. Face à chaque situation nouvelle, la rationalité savante se mobilise pour déterminer si, dans le Coran ou dans le *hadith,* il est possible de trouver une situation correspondante ou ressemblante qui servirait de modèle. Prenons un exemple de cette méthode à la fois légaliste, cléricale et déductive de détermination du bien et du mal. Nous l'empruntons à un petit livre paru en 2002[6] par un *Conseil européen des fatwas et de la recherche* présidé par Yûsuf Al Qardâwî, et dont l'objectif explicite est de fournir aux musulmans européens une « expertise » rationnelle venant de savants reconnus du monde musulman et spécifiquement adaptée à leur situation dans des sociétés non islamiques. Voici cet exemple : « Si la femme qui s'est convertie à l'Islam éprouve une gêne et des difficultés à utiliser le couvre-chef légal (*khimâr*, le foulard), doit-on l'obliger à le faire et insister, même si cela doit la mener à s'éloigner définitivement de l'Islam ? » (*Recueil de fatwas, Avis juridiques concernant les musulmans d'Europe*). Question à laquelle ce collège des savants répond par *qiyâs*, c'est-à-dire en déduisant le bien dans cette situation singulière (une femme convertie dans un pays non musulman) de ce que préconisent certains versets coraniques. En l'occurrence, l'avis juridique sera rendu ici à partir d'un choix d'interprétation de plusieurs versets dans un sens légaliste et traditionaliste, qu'une musulmane qui ne porte pas le foulard commet un « méfait » et que face à cette conduite « illicite » ou proscrite, « on ne doit pas désespérer du retour de cette musulmane vers le droit chemin, priant Dieu de la guider vers la voie du repentir ».

Quelles observations peut-on faire au sujet d'une telle conception de l'usage de la raison ?
Essentiellement deux :

1- elle est contradictoire avec la liberté de conscience et de pensée de la personne humaine. Comment légitimer qu'autrui pense ainsi à la place de l'individu, et décide pour lui du bien et du mal en prétendant que son avis constitue une « loi », qui plus est dans le domaine spirituel où une telle loi peut aisément, en se réclamant du Coran, se faire passer elle-même pour sacrée ?

2- non seulement la « raison savante » voudrait ainsi rendre captive la raison personnelle, de façon totalement illégitime, mais elle est elle-même une raison captive. Car son usage est manifestement soumis à des préjugés sur le bien et le mal qui relèvent de la simple coutume religieuse, c'est-à-dire de mœurs relatives à la tenue traditionnelle des femmes dans certaines

régions du monde musulman, sans aucune vocation ou légitimité à s'universaliser.

Cela nous conduit à l'*ijmâ*', c'est-à-dire au consensus des savants. C'est la deuxième procédure de rationalité dans l'Islam : la détermination du bien et du mal est censée émerger, comme dans l'exemple que nous venons de donner, d'une réunion d'experts. L'usage de la raison est ici intersubjectif : par le dialogue, l'argumentation contradictoire, le débat, la controverse, les différentes positions cherchent entre elles des éclaircissements mutuels, se font des objections, se réfutent, trouvent entre elles le compromis le plus satisfaisant, de telle sorte qu'à l'arrivée une décision jugée par tous comme la plus objective se dessine.

Toutefois les réserves faites à l'encontre du *qiyâs* sont les mêmes : ce sont certes l'une et l'autre des usages de la raison, mais des usages réservés. Or nous sommes là dans un domaine, celui de la vie spirituelle, où l'on peut raisonnablement douter que l'individu puisse légitimement être soumis à la raison d'autrui. La science est l'affaire de spécialistes, dont personne ne songerait à remettre en cause le privilège d'élaborer ce qui peut être tenu pour vrai ou non. Pour la religion, c'est différent : il y a certes là aussi des compétences acquises par l'étude au sein d'universités religieuses. Mais cela donne-t-il le droit de dire le bien ou le mal, le licite ou l'illicite ? La vie spirituelle doit-elle relever du domaine public ou du domaine privé, du droit ou du choix ? C'est le problème posé par la rationalité pratique telle qu'elle s'est développée dans l'histoire de l'Islam.

Pourtant cette voie offerte à l'usage d'une rationalité libre, ouverte à tous, existe dans cette histoire de l'Islam. C'est celle de l'*ijtihâd*, défini par les théologiens comme le troisième instrument de réflexion sur le bien et le mal, à partir du Coran et du *hadith*. Le terme veut dire « l'effort de réflexion personnelle ». Mohammed Iqbal le définissait ainsi : « Dans la terminologie de la loi islamique, il signifie s'efforcer en vue de formuler un jugement indépendant sur une question légale (…) Je pense que cette idée a son origine dans un verset bien connu du Coran : « et à ceux qui s'efforcent Nous montrons Notre voie ». Nous la trouvons ébauchée d'une façon plus précise dans une tradition du saint Prophète. On remarque que lorsque *Ma'ad* fut nommé chef du Yémen, le Prophète lui demanda comment il jugerait des affaires qui lui seraient soumises. « Je jugerai des affaires selon le Livre de Dieu, dit *Ma'ad*. – Mais si le Livre de Dieu ne contient rien pour vous guider ? – Alors, j'agirai suivant les précédents du Prophète de Dieu. – Mais si les précédents ne te sont d'aucun secours ? – Alors je m'efforcerai de former mon propre jugement »[7].

Mais l'usage de l'*ijtihâd* fut, lui aussi, réservé très rapidement aux savants en sciences religieuses, alors que sa vocation initiale était infiniment plus large, et devait selon ce *hadith* être synonyme de jugement personnel. Iqbal poursuit, pour justifier que son usage ait été légalement restreint, en écrivant que « l'étudiant de l'histoire de l'Islam, cependant, se rend bien compte qu'en raison de l'expansion politique de l'Islam une pensée juridique systématisée devint une nécessité absolue ». Cette restriction de l'usage de la raison en matière religieuse aurait ainsi été indispensable à l'Islam durant toute la période de son histoire où il a voulu se constituer en système religieux et politique à la fois : si la justice et l'autorité de l'État voulaient se réclamer de l'Islam, il fallait que celui-ci soit défini comme religion politique, c'est-à-dire que le Coran soit compris comme « code légal ».

Est-ce là cependant l'avenir de l'Islam ? L'Islam est-il destiné à se perpétuer comme religion et politique ? C'est dans cette question que se trouve le principal enjeu de l'usage de la raison en Islam. Si celui-ci est libéré, ou libéralisé, cela signifie que l'Islam ne peut plus se concevoir comme religion politique, ni d'ailleurs comme ensemble de dogmes dont la discussion est interdite, ou réservée aux savants. Pas de liberté démocratique, pas d'égalité des libertés, sans droit à l'usage personnel de la raison. L'ensemble des savants musulmans, et tous les pouvoirs politiques qui veulent fonder leur autorité sur une fonction de garants de la loi islamique, ont intérêt pour le maintien de leur propre pouvoir à ce que cette révolution n'ait pas lieu.

Un certain nombre de penseurs contemporains considèrent qu'il y a là ce que Mohammed Arkoun appelle une « clôture dogmatique » entretenue par des pouvoirs religieux et politiques complices au service du maintien de l'ordre établi. Comment cependant sortir de ce régime de la « raison juridique » qui impose aux individus la tutelle de la *sharîa*, et développer en Islam la culture d'une raison libre ? Il faudrait reprendre l'effort entrepris par ces humanistes arabes du XIe siècle, notamment Tawhîdî et Miskawayh, dont Arkoun a montré qu'ils avaient conçu « la naissance d'un sujet humain soucieux d'autonomie, de discernement libre dans l'exercice des responsabilités morales, civiques, intellectuelles » – et de ses responsabilités spirituelles, serions-nous tentés d'ajouter[8].

CONCLUSION

La raison en Islam a assumé depuis des siècles, avec des fortunes diverses selon les pensées et les contextes politiques et religieux, les deux grandes questions qui s'imposent à elle face au sacré : celle de sa participation possible à la compréhension de son mystère, et celle de sa revendication de liberté vis-à-vis d'une loi religieuse qui se veut souvent transcendante. Quelle place pour la raison humaine dans l'approfondissement du sens du sacré et de la sacralisation de l'existence ? Ici comme ailleurs, le dogmatisme religieux a cherché à réduire cette place de la rationalité, c'est-à-dire d'un questionnement et d'une liberté personnelle qui mettent en danger son pouvoir. Mais la tradition religieuse ne se limite pas à cela. Elle a également préconisé l'*ijtihâd* (effort de jugement personnel) et, dans le domaine de la connaissance spirituelle, elle a fait la théorie d'une complémentarité entre raison et intuition susceptible de conduire l'être humain jusqu'à la station de '*arîf bi-Llah*, c'est-à-dire de « connaissant par Dieu » - Dieu étant comme nous l'avons vu chez Ibn Sînâ l'intellect même, raison et intuition souveraines.

Propositions pédagogiques : vivre et penser l'interculturalité

Comprendre le texte

- *Quel rapport Al Fârâbî établit-il entre religion et philosophie ?*
- *Quel est le double sens du mot ayât ?*
- *Qu'est-ce qui, pour Avicenne, distingue la connaissance humaine et la connaissance divine ?*
- *En quoi le Coran, selon Iqbal, invite-t-il à une démarche scientifique ?*
- *En quoi l'école motazilite est-elle rationaliste ?*
- *Quelles sont les cinq catégories de la raison pratique ?*
- *En quoi Le Coran n'est-il pas dogmatique ?*
- *Quels sont les trois instruments du magistère de la raison, et leur fonction ?*
- *En quoi qiyâs, ijmâ et ijhtiâd peuvent-ils se compléter ?*
- *Quel est l'enjeu entre religion et politique en Islam ?*

Dialoguer avec le texte

- *La pensée peut-elle faire l'économie du sacré ?*
- *Peut-on répondre à la question « Pourquoi l'Univers existe-t-il » ?*
- *Faut-il voir tout ce qui existe comme des signes à déchiffrer ?*
- *Tout ce qui existe a-t-il une finalité ?*
- *Un texte sacré laisse-t-il place à la liberté de penser ?*
- *Percevez-vous des contradictions irréductibles entre les différentes instances de décision islamiques ?*
- *L'Islam est-il compatible avec les libertés individuelles ?*

Modalité pédagogique suggérée : question ou objection

Une ou plusieurs questions sont choisies. Chaque participant répond sur une feuille volante. L'animateur ramasse les feuilles et les redistribue de manière aléatoire. Chaque participant lit ce qui est écrit, puis il doit poser une - ou plusieurs - question ou soulever une - ou plusieurs - objection à ce qui est écrit, en spécifiant s'il s'agit de questions ou d'objections. Ce ne peut pas être les deux à la fois. L'auteur reprend sa feuille. Chaque participant évalue ce qui lui a été proposé et y répond. Une fois terminé, on redistribue de nouveau les feuilles, et le processus recommence une seconde fois, puis une troisième fois. Une fois qu'il a répondu à trois interlocuteurs, chaque participant analyse les échanges et ce qui a pu changer dans ses réponses. Chacun lit à haute voix ses conclusions. Une discussion générale a lieu, où les analyses sont comparées. Analyse du travail et de l'exercice. Avec l'ensemble du groupe.

Rubrique rédigée par Oscar Brenifier

Exercices pédagogiques

Enquête jurisprudentielle

- *Présenter aux participants le sujet du débat : Les conflits religieux et idéologiques dans les sociétés modernes.*
- *Donner plusieurs exemples/cas de différents pays (en forme visuelle si possible ; Powerpoint)*
  - Religion et école publique,
  - Religion et sécurité nationale,
  - Liberté des partis politiques…
- *Les participants choisissent l'une des problématiques.*
- *Donner aux groupes des données chiffrées sous forme de documents.*
- *Le groupe étudie les données et les synthétise.*
- *Demander au groupe d'identifier des valeurs et des conflits de valeurs.*
- *Le groupe expose des questions-clés.*
- *Demander au groupe de clarifier des conflits avec l'utilisation des analogies.*
- *Le groupe réfléchit au sujet des possibles conséquences de conflits et les expose.*
- *Les participants prennent position en discussion pour ou contre les différentes solutions.*
- *Les participants doivent justifier leurs positions respectives en s'appuyant sur les faits.*
- *Conclure avec une discussion sur la foi rationnelle et le rapport avec l'Islam.*

Rubrique rédigée par Jonathan Levy

---

[1] **Mohammed Iqbal,** *Reconstruire la pensée religieuse de l'Islam,* **Paris, Éditions du Rocher/UNESCO, 1996. Ibid.**

[2] **Henri Corbin,** *Histoire de la philosophie islamique,* **Paris, Gallimard, 1964.**

[3] **Ali Benmakhlouf,** *Averroès,* **Paris, Les Belles lettres, 2000, p. 58.**

[4] **Averroès,** *Le discours décisif,* **trad. franç. Marc Geoffroy, Paris, Flammarion, 1996,**

[5] **Conseil européen des fatwas et de la recherche, recueil de fatwas, édition Tawhid, 2002.**

[6] **Mohamed Iqbal,** *op. cit.*

[7] **Mohamed Arkoun,** *Humanisme et Islam : combats et propositions,* **Rabat, Ed. Marsam, 2006.**



Frontispice de Masnavi par Rumi, Inde, XIVe XVe siècle, © IMA.
Nasruddin Hodja se rattache à la tradition soufie et il est le contemporain du grand mystique Rumi, auteur du *Masnavi,* avec ici une copie indienne du XIVe-XVe siècle.

NASRUDDIN HODJA, PHILOSOPHE POPULAIRE ET MAÎTRE DE LA VOIE NÉGATIVE

NASRUDDIN EST SANS DOUTE UN MYTHE MÊME SI DANS LA VILLE DE AKSHEHIR (ANATOLIE) EN TURQUIE, ON PRÉTENDRA VOUS MONTRER LA TOMBE OÙ IL A APPAREMMENT ÉTÉ ENTERRÉ EN 1284.
SI UN TEL ÊTRE HISTORIQUE A EXISTÉ, IL FUT SEULEMENT À L'ORIGINE – EN TANT QUE PERSONNAGE OU EN TANT QU'AUTEUR ? – D'UN CERTAIN TYPE D'HISTOIRES, AUX VARIATIONS INNOMBRABLES. LE HÉROS DE CES NOMBREUX CONTES, AMUSANTS ET ABSURDES, RENCONTRE DIVERSES SITUATIONS. IL PEUT ÊTRE ALTERNATIVEMENT UN PAYSAN, UN IMAM, UN BATELIER, UN PRÉDICATEUR VAGABOND, UN MÉDECIN, UN CONSEILLER DU ROI, UN ENSEIGNANT OU UN JUGE.
COMME ULYSSE, NASRUDDIN EST À LA FOIS PERSONNE ET TOUT LE MONDE, IL REPRÉSENTE UNE TRADITION – ORALE ET ÉCRITE – PLUS QU'UN PERSONNAGE SPÉCIFIQUE. DE CETTE SOURCE VIVE IL TIRE SA FORCE, CAR IL EST UNE ÉCOLE DE LA VIE DAVANTAGE QU'UN HÉROS FIGÉ OU UN OPUS PÉTRIFIÉ.
MÊME SON NOM CHANGE, PUISQUE DANS SA RENOMMÉE AUTOUR DE LA MÉDITERRANÉE ET AU-DELÀ, MÊME À L'EXTÉRIEUR DU MONDE MUSULMAN, IL EN VIENDRA À PORTER PAR EXEMPLE DIFFÉRENTS NOMS : DJEHA DANS LES PAYS DU MAGHREB, AFANDI EN CHINE, NASTRADHIN CHOTZAS EN GRÈCE, ET HERSCH'LE EN ISRAËL.
LES HISTOIRES RACONTÉES SONT EFFICACES ET PÉDAGOGIQUES.
EN ÉCOUTANT CES ANECDOTES, CHAQUE AUDITEUR ENTENDRA ET COMPRENDRA CE QU'IL PEUT, AVEC SES PROPRES MOYENS. LA LÉGÈRETÉ APPARENTE DE CERTAINES HISTOIRES RÉVÈLE ET CACHE UNE PROFONDE COMPRÉHENSION DE LA RÉALITÉ, MÊME SI ON PEUT FACILEMENT SE CANTONNER À UNE SAISIE EXTÉRIEURE ET SUPERFICIELLE.

LA VOIE NÉGATIVE

Au début du dialogue *Hippias mineur*, se tient une discussion entre Hippias et Socrate, sur la question de savoir qui est le meilleur des héros de l'Iliade, entre Ulysse et Achille. Le problème est centré sur le problème du mensonge, et Hippias prétend qu'Achille est un homme meilleur parce qu'il ne ment pas, contrairement à Ulysse, malin et rusé, qui n'hésite pas à prêcher le faux. À un moment donné de la discussion, Socrate montre qu'Achille fait aussi certaines déclarations qui ne sont pas vraies, et Hippias utilise alors comme défense de son héros l'argument qu'il ne le fait pas de manière consciente : il a simplement changé d'idée, il est tout à fait sincère. Un débat que Socrate conclut en prétendant qu'Odyssée est meilleur qu'Achille, car lorsqu'il ment, il sait très bien qu'il ment, il connaît donc la vérité mieux qu'Achille.

Nous aimerions utiliser cet exemple d'un texte classique de la philosophie pour introduire ce que nous nommons la « via negativa » — chemin négatif — de la pratique philosophique. Nous l'appelons « via negativa » à l'instar du concept traditionnel utilisé en particulier en théologie, communément employé pour cerner par exemple la nature de Dieu — inconnaissable — à travers la négation de ce qu'il n'est pas. Ainsi Socrate défend le mensonge pour défendre la vérité, de manière efficace et réelle, avec la même ironie qu'il clame sa propre ignorance comme stratégie d'enseignement. Mais si l'on regarde bien, cette voie négative est identique à celle que l'on rencontre de façon plus joueuse chez le clown, l'acteur, l'écrivain, le caricaturiste, l'humoriste etc. Tous ces modes d'expression, fort communs, décrivent ou mettent en scène certains

schémas, comportements, caractères et situations comme une façon de les dénoncer et de prôner manifestement l'opposé de ce qu'ils représentent. Ainsi, le prétentieux, l'égoïste, l'hypocrite ou n'importe quel autre défaut sera présenté de telle façon, ridicule, grossière ou exagérée, afin que cette mise en scène critique évidemment ceux qui sont affectés par ces défauts, de manière à encourager la qualité qui leur est opposée. À travers cette exposition psychologique, nous entendons l'injonction socratique : « Connais-toi toi-même ».

Un aspect intéressant et porteur de cette démarche est l'importance du « non-dit ». Dans ces diverses modalités d'expression, l'auteur laisse une place énorme à l'ambiguïté et beaucoup d'espace à la liberté de penser, étant donné qu'il ne sature pas le sens ; il permet de multiples représentations et interprétations et nous saisit l'esprit par le biais de cette ambiguïté. Ainsi, l'émergence de la comédie en Europe au moment de la Renaissance est un exemple de l'apparition d'une liberté de critiquer, à la fois la société et le pouvoir en place, octroyant par conséquent la permission de penser. Or, ce qui autorisait le bouffon de la cour à jouer son rôle de critique, y compris du pouvoir ou du roi, sans être puni, était précisément la dimension ludique de la parole, la puissance de l'ambiguïté, et de là l'importance des jeux de mots, l'art de jouer joyeusement avec le sens. Des critiques impitoyables sortaient de la bouche du fou, mais d'une manière subtile et indirecte, de telle sorte que si quelqu'un se sentait offensé, il se révélait lui-même et devenait la risée de tous. La dimension baroque où le monde et la scène devenaient une entité unique, chacun d'entre nous devenant le spectateur distant et critique de lui-même, est une bonne illustration de ce principe général.

Philosophie et antiphilosophie

Néanmoins, la théologie négative est plutôt mystique, la comédie n'est qu'un simple spectacle, alors que la philosophie est supposée relever d'un ordre plutôt « scientifique » : elle se fonderait sur la raison, la logique, la démonstration, tentant d'élaborer un système cohérent où par conséquent l'ambiguïté, les insinuations, les allusions, l'exagération et autres « ficelles littéraires » ne sont pas vraiment les bienvenues. Nous pouvons ici nous rappeler les leçons de Hegel sur Platon, où le simple fait que Platon raconte une histoire comme le *Mythe de la caverne* signifie à ce moment-là pour Hegel que son prédécesseur ne produit pas un discours philosophique. C'est sur ce point que débattrons entre autres les partisans de l'ethnophilosophie,



L'auteur

Oscar Brenifier est licencié en Biologie (université d'Ottawa) et Docteur en philosophie (Paris IV - Sorbonne). Depuis de nombreuses années, en France comme à travers le monde, il travaille au concept de « pratique philosophique », tant sur le plan théorique que pratique. Il est un des principaux promoteurs du projet de philosophie dans la cité : ateliers avec enfants ou adultes, consultation philosophique, café-philo, etc.
Il a publié une trentaine d'ouvrages en ce domaine dont la collection *PhiloZenfants* (Éditions Nathan), traduite en plus de vingt-cinq langues. Il a fondé *l'Institut de Pratiques Philosophiques,* afin de former des philosophes praticiens et d'animer des ateliers de philosophie en divers lieux : écoles, médiathèques, maisons de retraite, prisons, centres sociaux, entreprises, etc. Il est l'un des auteurs du rapport de l'UNESCO, *La philosophie, une École de la Liberté,* Paris, Éditions UNESCO, 2007.
Site Internet : www.brenifier.com

pour qui raconter est faire œuvre philosophique, et les hégéliens, partisans du seul concept. Pour ces derniers, courant plutôt majoritaire, la philosophie peut seulement être rationnelle et conceptuelle, et cet héritage hégélien a modifié définitivement la face de la philosophie. Par conséquent, l'image du philosophe, comme la nature de ses productions, tendra à être prudente, sérieuse ou directe, plutôt que péremptoire, indirecte ou drôle.

Mais on pourra rétorquer que ce discours rationnel et moral, habituel, est simplement le discours du confort, de la complaisance et de la convention, celui de la bonne conscience, celui du philosophiquement correct. C'est ce que Nietzsche critique comme la « petite raison », en opposition à la « grande raison » qu'incarne la vie, ou lorsqu'il dénonce le concept illusoire de la conscience humaine. Bien que cette tendance de la « philosophie négative » n'est pas celle qui est hégémonique — elle est même largement minoritaire —, elle persévère dans l'histoire de la pensée comme le sempiternel « autre » de la philosophie : son frère ennemi, son ombre et son contempteur.

Cette tendance minoritaire de la philosophie, cette antiphilosophie, qui souvent tente de montrer et choquer, davantage qu'elle ne prétend dire et expliquer, apparaît très tôt au cœur de la philosophie elle-même, de manière visible, par exemple dans le caractère de Socrate et son ironie dévastatrice, cette forme de discours qui dit le contraire de ce qu'il affirme. Quelle plaisanterie historique nous avons là avec ce Socrate, que nous reconnaîtrons comme la figure historique d'un père de la philosophie, son héros et son martyr, alors qu'il s'agit de quelqu'un qui prêche le faux pour savoir le vrai, et même pire, quelqu'un qui montre que nous sommes condamnés au mensonge, à l'errance et au vraisemblable, puisque la vérité ne peut pas être connue. Il serait, paraît-il, le père de la rationalité, par son travail sur le concept. Pourtant, il devait nécessairement être tué, lui qui prêchait une antilogique, par exemple dans le dialogue de *Parménide* où chaque proposition et son contraire sont à la fois défendables et indéfendables.

Le cynique, avec son absence totale de respect pour chacun et pour tout le monde, fournit dans ce contexte un autre exemple historique intéressant : il est le cas plutôt rare d'une école philosophique dont le nom est même utilisé comme une condamnation morale. Il en va de même avec le nihilisme, bien que Nietzsche essaie de montrer que contrairement aux apparences, les nihilistes ne sont pas ceux qui apparaissent ainsi aux yeux du commun des mortels. Or ce que le cynisme et le nihilisme indiquent tous deux, ce qu'ils ont en commun avec la méthode socratique, est leur puissance de démenti, leur grande capacité corrosive. Ce n'est pas tant le lieu pour apprendre, mais celui pour désapprendre. On ne doit pas enseigner les principes, mais au contraire corrompre ces principes de façon à pouvoir penser. Dès lors, la connaissance est perçue en opposition à la pensée : la connaissance est conçue comme une possession d'idées fixes qui cristallise, rigidifie et stérilise le processus mental. La principale tâche du maître, si maître il y a, est de défaire ou de casser les nœuds que la connaissance constitue et impose, de saper un savoir caractérisé comme opinion — opinion commune ou opinion éduquée, comme Socrate les distingue — de façon à libérer l'esprit et permettre à la pensée de penser. À l'instar des pratiques orientales tel que le zen, ce qui est nécessaire est de court-circuiter les chemins usuels ou imposés de la pensée, de les saisir à travers un effet choc, au moyen de paradoxes conceptuels, d'analyse critique ou de certains comportements « étranges », qui devraient produire avec un peu de chance quelque illumination si le sujet n'est pas trop obtus. Et quand l'esprit s'éveillera à lui-même, il saura où aller, puisque l'esprit est naturellement destiné à penser, sauf lorsqu'il est entravé dans son activité naturelle par quelque obstacle insidieux et tenace.

Méthodes

« Ce n'est pas le doute qui rend fou, c'est la certitude » dit Nietzsche. Même si l'interpellation abrupte nietzschéenne n'est définitivement pas le questionnement laborieux socratique, tous les deux sont d'accord sur l'idée que l'esprit de chacun ne doit pas être emprisonné dans ses propres pensées. Les pensées que nous entretenons constituent des fourches caudines qui nous empêchent d'avoir d'autres pensées, particulièrement lorsque ces pensées sont des sortes de principes généraux rigides qui déterminent ce qui est acceptable et ce qui ne l'est pas. Cela trouve un écho chez Heidegger, quand il écrit : « Ce qui donne le plus à penser à notre époque qui nous donne beaucoup à penser est que nous ne pensons pas encore ». Aussi devons-nous devenir étranger à nous-même pour pouvoir penser, tout comme nous devons nous aliéner pour pouvoir être.

La façon dont Socrate opérait ce choc cognitif se faisait à travers le questionnement poussant l'interlocuteur à découvrir sa propre incohérence et ignorance, procédé qui permettait à la personne de donner naissance à un nouveau concept : la maïeutique. Pour Héraclite, la lutte des contraires engendre l'être, aussi l'émergence de ces contraires par des aphorismes nous permet de penser et d'être. Pour les cyniques, l'homme est si profondément retranché dans les conventions que la seule voie pour l'amener à penser est de se conduire envers lui de la façon la plus abrupte : en insultant tout un chacun, en mangeant sur le sol ou avec les mains, en se promenant tout nu ou en vivant dans un tonneau, en prétendant que les hommes ne sont pas des hommes, etc. Toutes ces postures théâtrales devraient affecter l'esprit individuel plus que n'importe quel discours ne le ferait. En Extrême-Orient, le maître produirait un étrange paradoxe, ou agirait de manière étrange, et l'élève devrait méditer par lui-même sur le sens de ces « incongruités », sans qu'aucune explication ne lui soit donnée *a priori*. Et dans certaines écoles, le maître n'hésiterait pas à devenir violent de façon à produire l'effet « pédagogique » souhaité. Une perspective plutôt irréfléchie qui vient comme une répugnance pour ceux qui pensent que la pratique philosophique est destinée à mettre chacun à l'aise ou à rendre heureux ! Et une posture effectivement très « a-éthique » puisque l'individu ne constitue pas davantage — comme chez Kant — sa propre fin : il est l'instrument principal — et l'obstacle — de la vérité.

LE CAS DE NASRUDDIN HODJA

Il est différentes raisons pour lesquelles, parmi nombre d'exemples de la voie négative ou de personnalités prestigieuses antiphilosophiques, Nasruddin Hodja mérite d'être plus particulièrement remarqué.

La première raison est qu'il n'a sans doute pas existé comme une personne réelle. Or bizarrement, une des conditions de ce type d'enseignement est précisément de développer la capacité d'une personne à cesser d'exister : apprendre à mourir, déjà symboliquement. Bien que réalité anthropologique ou culturelle, Nasruddin est sans doute un mythe plus qu'autre chose, même si dans la ville de Akshehir (Anatolie) en Turquie, on prétendra vous montrer la tombe où il a apparemment été enterré en 1284. Si un tel être historique a existé, il fut seulement à l'origine — en tant que personnage ou en tant qu'auteur ? — d'un certain type d'histoires, aux variations innombrables. Le héros de ces nombreux contes, amusants et absurdes, rencontre diverses situations, il peut être alternativement un paysan, un imam, un batelier, un prédicateur vagabond, un médecin, un conseiller du roi, un enseignant, ou un juge, il peut ne pas avoir de femme, avoir une femme, deux femmes, de temps à autre il pratique l'homosexualité, mais plus concluant encore sur l'aspect mythique de son existence est le fait qu'il est souvent représenté comme le bouffon de Tamerlan, alors que cet émir a conquis la Turquie à la fin du XIVe siècle. Comme Ulysse, Nasreddin est à la fois personne et tout le monde, il représente une tradition — orale et écrite — plus qu'un personnage spécifique, et de cette source vive il tire sa force, car il est une école de la vie davantage qu'un héros figé ou un opus pétrifié, nature polymorphe qui est plus conforme à son être symbolique. Même son nom change, puisque dans sa renommée autour de la Méditerranée et au-delà, même à l'extérieur du monde musulman, il en viendra à porter par exemple différents noms : Djeha dans les pays du Maghreb, Afandi en Chine, Nastradhin Chotzas en Grèce, et Hersch'le en Israël. D'ailleurs, son nom original turc Nasruddin est très commun dans cette partie du monde : il signifie « gloire de la religion », Hodja renvoyant au vague titre de « maître ».

La seconde raison pour laquelle nous l'avons choisi est l'aspect populaire de ce personnage et de ce que l'on raconte à son propos. Ses histoires sont simples et racontées facilement, elles séduisent par leur humour et font de lui un héros folklorique : amusantes et vivantes, elles sont efficaces et pédagogiques. En écoutant ces anecdotes, chaque auditeur entendra et comprendra ce qu'il peut, avec ses propres moyens, un phénomène qui est intéressant à observer lorsque l'on raconte ces divers contes à différents publics. Les réactions aux différents contextes, aux allusions, aux degrés de subtilités, au concret et à l'absurdité, révèleront plus que bien des mots l'auditeur que l'on est et comment l'on pense. Même l'incompréhension d'une histoire sera utile, puisqu'elle renverra chacun à sa propre ignorance ou à son aveuglement. Cette dimension populaire est à la fois ce qui a incité de nombreux auteurs anonymes à contribuer à cette œuvre, et ce qui a assuré à cette œuvre vivante son extension et sa pérennité.

La troisième raison est la largeur du champ couvert par ces histoires, précisément parce qu'elles représentent plus une tradition qu'un auteur particulier. Questions d'éthique, de logique, d'attitudes, de problèmes existentiels, de problèmes sociologiques, de problèmes maritaux, de problèmes politiques, de problèmes métaphysiques : longue est la liste des problèmes ou paradoxes variés posés à la personne qui entre en contact avec cette masse de pensée critique. La légèreté apparente de certaines histoires révèle et cache une profonde compréhension de la réalité de l'être, même si on peut facilement se cantonner à une saisie extérieure et superficielle. Et si le philosophe « classique » prétend que la conceptualisation et l'analyse — comme celle à laquelle nous nous livrons dans le présent texte — sont nécessaires pour constituer le philosopher, on peut aussi bien rétorquer que cette formalisation du contenu accomplit une fonction stérilisante et donne l'illusion de la connaissance. Mais laissons pour une autre occasion le débat sur la nature et la forme de la philosophie. Néanmoins, en guise d'information contextuelle, mentionnons la relation de Nasruddin à la tradition soufie, partie prenante dans la transmission des histoires de Nasruddin, en n'oubliant pas que ce dernier est à la fois le contemporain et le voisin du grand poète mystique Rumi.

Rubrique rédigée par Jacques Nicolaus

Autres époques, Autres lieux

Le brave soldat Chvéïk

Les héros picaresques[1] sont nombreux dans la littérature européenne. Plutôt antihéros que héros, le héros picaresque est un éternel vagabond à qui il arrive un tas d'histoires. Il est le plus souvent au service d'un maître (ou de plusieurs) et doit faire preuve de débrouillardise et d'inventivité pour subsister et s'occuper des affaires terre-à-terre de maîtres pris par des tâches plus « nobles » (en traduction des inadaptés à la vie matérielle quotidienne). Tels sont Sancho Panza, Simplicius Simplissimus, Candide, voire Jacques le fataliste…

Au début du XXe siècle, Jaroslav Hasek publie le « brave soldat Chveïk ». Hasek est un écrivain de langue tchèque né en 1883. Enrôlé dans l'armée autrichienne en 1915, il combattit sur le front russe où il fut fait prisonnier. Anarchiste puis communiste, il se met en 1918 au service des soviets et parallèlement s'engage dans la légion tchèque[2], organisation politico-militaire qui vise à l'indépendance des Tchèques de l'Empire austro-hongrois[3]. De retour à Prague en 1920, il crée le personnage populaire de Chvéïk développé dans les quatre volumes des *Aventures du brave soldat Chvéïk* malheureusement inachevé (il meurt en 1923). Honnête, mais pas trop, Chvéïk se présente comme un idiot, mais l'est-il réellement ? L'absurdité des affaires auxquelles il est confronté et les solutions qu'il met en place nous font rire, mais en même temps réfléchir. L'attitude de Chvéïk est-elle moins logique que nos réactions dans des situations identiques ? Les cibles préférées de Hasek sont l'administration de l'Empire austro-hongrois, particulièrement l'armée et l'Église et, d'une façon générale toutes les attitudes conformistes et hypocrites. L'œuvre de Hasek a rencontré un grand succès dans le public tchèque si friand de cet humour.

1 Héros populaire issu d'un genre littéraire qui nous vient d'Espagne. Souvent d'origine modeste, à la fois courageux et lâche, un peu rustre mais exprimant à la fois le bon sens et la raison.
2 Troupes formées de Tchèques et de Slovaques à partir de prisonniers et de déserteurs de l'armée autrichienne. Peu enclins à combattre les Russes, la fraternité slave les amena à combattre du côté de l'Entente pour obtenir l'indépendance de la Tchécoslovaquie.
3 Empire austro-hongrois démantelé à l'issue de la Grande Guerre par la Conférence de la paix en 1919. La Tchécoslovaquie devint alors un des nouveaux États indépendants de l'Europe centrale.



Propositions pédagogiques : vivre et penser l'interculturalité

Comprendre le texte

- *Qu'est-ce que la voie négative ?*
- *En quoi le cynisme peut-il présenter un idéal ?*
- *Qu'est-ce qui caractérise le modèle d'enseignement de Nasruddin Hodja ?*
- *Pourquoi les histoires de Nasruddin Hodja ont-elles connu un tel succès ?*
- *Dans « Le prêcheur », pourquoi les fidèles insistent-ils tant à recevoir un sermon ?*
- *Dans « La clef », pourquoi aller chercher plus loin ce qui se trouve tout près ?*
- *Dans « Le turban », pourquoi Nasruddin Hodja est-il fâché contre l'hôtelier ?*
- *En quoi la figure de Nasruddin Hodja est-elle universelle ?*

Dialoguer avec le texte

- *Nasruddin Hodja présente-t-il un bon modèle d'enseignement ?*
- *D'après vous, Nasruddin Hodja est-il réellement un philosophe ?*
- *Dans l'histoire de « La clef », lequel des deux personnages a raison ?*
- *L'histoire « Les deux femmes » vous paraît-elle morale ?*
- *Dans « Le monde est mal fait », êtes-vous d'accord avec la conclusion de Nasruddin Hodja ?*
- *Connaissez-vous des personnes qui réagissent comme Nasruddin Hodja dans « Le turban » ?*
- *Pourquoi raconte-t-on souvent les histoires de Nasruddin Hodja sans trop réfléchir à leur contenu ?*

Modalité pédagogique suggérée : les critères de validation
Une question est choisie.
Chacun répond individuellement par écrit à la question donnée. On tire au sort le nom d'une personne, et l'animateur inscrit sa réponse au tableau.
Le groupe examine si la réponse est acceptable, en identifiant les critères utilisés, qui au fur et à mesure seront marqués au tableau. En guise de point de départ, nous proposons les critères suivants : pour être acceptée, une réponse doit être claire, pertinente, cohérente, argumentée, suffisante. Si un seul de ces critères n'est pas respecté, la réponse doit être refusée.
Le groupe examine ensuite une seconde réponse qui est examinée avec les mêmes critères.
Il est néanmoins suggéré de rajouter le critère de la différence : la seconde réponse doit être substantiellement différente de la première, sans quoi elle n'a aucune utilité.
On recommence avec une troisième réponse.
Si l'animateur estime avoir suffisamment de réponses, le groupe analyse le résultat, en particulier l'enjeu entre les différentes réponses, si c'est le cas.
Une fois cette analyse terminée, on passe à une autre question, et le processus recommence.
Analyse du travail et de l'exercice avec l'ensemble du groupe.

Rubrique rédigée par Oscar Brenifier

Exercices pédagogiques

Jeu d'interprétations

- *Diviser les participants en quatre sous-groupes et donner à chaque groupe une histoire différente :*
  groupe 1 « Le prêcheur »,
  groupe 2 « La clef »,
  groupe 3 « Les deux femmes »,
  groupe 4 « Le monde est mal fait ».

- *Écrire sur un tableau quatre mots : « vérité », « enseignement », « raisonner » et « autonomie ».*

- *Demander aux participants de chaque groupe de lire et d'analyser leur histoire et de choisir ensuite un des mots écrits sur le tableau qu'ils jugent à même de donner un sens à leur histoire puis de discuter des messages illustrés par l'histoire en question.*

- *Discussion avec les autres participants sur ces choix de mots et de messages.*

- *Demander aux participants de trouver les aspects communs entre les quatre histoires et de les noter sur le tableau.*

- *Expliquer la notion de « la voie négative » et l'antiphilosophie, ainsi que le personnage de Nasruddin Hodja en expliquant les cinq raisons données par l'auteur.*

- *Expliquer les interprétations de chaque histoire données par l'auteur et comparer avec celles des participants.*

Rubrique rédigée par Jonathan Levy

La quatrième raison est la personnalité terriblement provocatrice de ce mythe vivant. À un moment où le politiquement ou le philosophiquement correct essaie de promouvoir l'éthique et la « bonne conduite » pour vernir la brutalité civilisée de notre société, Nasruddin peut être très utile puisqu'il est doté de tous les principaux défauts. Il est tour à tour menteur, lâche, voleur, hypocrite, il est égoïste, vulgaire, grossier, paresseux, radin, peu fiable et impie, mais plus particulièrement c'est un idiot et un imbécile, tout à fait accompli. Mais il offre généreusement tous ces traits de caractère grotesques au lecteur, qui se verra lui-même comme dans un miroir, plus visible dans sa difformité, dans son exagération. Il nous invite à examiner, à accepter et à apprécier l'absurdité en nous-même, le néant de notre être personnel, comme une voie pour libérer notre esprit et notre existence de toutes ces prétentions qui sont destinées à nous procurer une bonne conscience mais qui, plus que tout, nous incite compulsivement aux mensonges personnels et sociaux. Sa façon d'être porte un coup terrible et approprié à l'idolâtrie du soi, si caractéristique de notre culture moderne occidentale, à notre quête factice et permanente d'identité et de bonheur. À travers ses « petits mensonges » atroces, Nasruddin nous aide à mettre au jour sous une lumière crue l'énormité de nos « gros mensonges ». Et petit à petit, nous préfèrerions presque prendre la place de son meilleur et éternel ami : son âne.

La cinquième raison est son rapport libre face à l'autorité, quelle qu'en soit la nature. Que ce soit face à l'autorité religieuse, politique, judiciaire, académique ou même domestique, Nasruddin reste à la fois un homme libre et respectueux. Il n'hésite pas à montrer l'hypocrisie ou le mensonge du pouvoir en place, fût-il grand ou petit, « micro-pouvoirs » dirait Foucault, tout en lui accordant un statut réel et nécessaire. Lorsqu'il critique Tamerlan, c'est pour que ce dernier agisse de manière plus juste ou plus intelligente. Lorsqu'il critique les fidèles ou un imam, c'est pour que leur esprit s'accorde mieux avec l'esprit de la religion. Lorsqu'il critique un savant, c'est pour l'inviter à plus de sagesse. Car la véritable question de l'autorité pour Nasruddin est celle de l'autorité intérieure, celle que nous nous accordons, sur la base de la vérité et de l'authenticité, et non sur des bases factices, arbitraires et conventionnelles.

Mais abrégeons cette analyse globale de façon à raconter et commenter quelques plaisanteries classiques de Nasruddin Hodja, à partir desquelles nous pourrons trouver un sens à ces histoires incongrues et voir l'intérêt de son contenu philosophique à travers ses implications au quotidien. En sachant tout de même que la dimension philosophique explicite a souvent été occultée par la simple dimension narrative. Néanmoins, l'hypothèse qui s'impose ici consiste à penser qu'à travers le plaisir de cette *vis comica*, passe une perception intuitive du problème, sorte de transmission d'une sagesse aussi populaire que profonde.



QUELQUES HISTOIRES

Enseignement

Le prêcheur

Nasruddin en voyage s'arrête dans une petite ville où l'imam vient juste de mourir. Apprenant qu'il est prêcheur, un groupe de fidèles vient le chercher pour qu'il donne le sermon du vendredi. Mais Nasruddin ne veut pas vraiment le faire, il se sent fatigué et il proteste. Mais les gens insistent et il finit par accepter. Une fois en chaire, il demande : « Chers frères, savez-vous de quoi je vais parler ? » Et tout le monde répond en une seule voix : « Oui ! » Alors Nasruddin répond : « Alors, il n'y a aucune utilité pour moi de rester ici ! » et il s'en va. Mais les gens, frustrés de la bonne parole, vont le chercher une fois de plus en dépit de sa résistance, et il pose encore la question : « Savez-vous de quoi je vais parler ? ». Ayant compris la première leçon, tous répondent : « Non ! », et Nasruddin leur répond sur un ton agacé : « Alors, que fais-je avec une telle bande d'infidèles et de païens ! », et il s'en va. Mais encore une fois, les fidèles, insatiables et troublés, vont le chercher en dépit de ses protestations, et il revient. Tout le monde est prêt pour sa terrible question : « Bon, savez-vous de quoi je vais parler ? » demande-t-il pour la troisième fois. « Oui ! » hurle la moitié de la foule. « Non ! » hurle l'autre moitié de la foule. Alors Nasruddin répond : « Bon, je propose que ceux qui savent expliquent tout à ceux qui ne savent pas ! » et il s'en va.

Le prêcheur est une histoire très intéressante qui pose le paradoxe du maître et de l'élève, puisque le premier doit enseigner l'autonomie au second, voie zen ou socratique. Son postulat est que l'enseignant peut seulement enseigner ce que les élèves savent déjà, impliquant par exemple que ce n'est pas la peine d'offrir un enseignement à quelqu'un si les idées inhérentes ne lui parlent pas déjà ; et si c'est le cas, il peut se l'enseigner à lui-même. Pour cette raison, les élèves n'ont en fait pas besoin de professeur, comme essaie de le montrer Nasruddin quand à trois reprises il quitte l'assemblée. Et le recours du groupe pour s'enseigner à lui-même est la discussion, sorte d'enseignement mutuel, où chaque élève est enseignant. L'enseignant paresseux, ou l'enseignant idiot, est donc un bon enseignant : il apprend aux élèves à être actifs et les « force » à essayer de trouver leur propre savoir, à être créatifs, en pratiquant le dialogue ou la maïeutique. Bien sûr, il n'explique pas cela à ses élèves, il attend d'eux qu'ils comprennent par eux-mêmes, parce qu'il leur fait confiance, même s'il les traite de façon apparemment irrespectueuse et brutale, ce qui heurte leurs « bons sentiments ». Et il ne doit surtout pas s'inquiéter qu'ils en restent seulement au niveau de l'apparence : sa paresse. C'est le risque à prendre. Aucun enseignement, même le meilleur, ne garantit de toute façon la compréhension, particulièrement quand il y a de longues explications.

Vis-à-vis de l'enseignant ou du philosophe, un grand nombre d'interlocuteurs agissent comme les fidèles de l'histoire : ils attendent la bonne parole, la vérité elle-même, particulièrement lorsqu'ils rencontrent certaines difficultés et qu'ils veulent les résoudre, ou simplement parce qu'ils veulent être charmés par un « beau discours ». Et ils seront très malheureux s'ils n'obtiennent pas ce qu'ils attendent, ne comprenant pas que l'« homme de savoir » ne fasse pas son devoir. Mais le travail du véritable enseignant consiste à leur apprendre à se faire confiance à eux-mêmes, non pas en le leur expliquant, ce qui prolongerait une relation infantile à l'autorité, mais en posant un paradoxe ou une analogie qui les rendra conscients — par eux-mêmes — de leur propre hétéronomie, le statut de « mineur » comme dit Kant, qu'ils imposent à leur être propre. Cette situation est encore plus forte lorsque le disciple recherche une sorte de « supplément » émotionnel, une consolation, un contact rassurant afin de se sentir mieux. Pour ce disciple zélé, un tel comportement est vraiment intolérable : il se sent rejeté, à raison sans doute. La pratique de Nasruddin est sans pitié, un manque apparent de compassion qui a sa propre légitimité. Elle peut certainement irriter et mettre en colère l'interlocuteur, mais à long terme, elle le fera penser d'une manière plus profonde. Le tout est d'apprendre à faire confiance, à soi et aux autres.

La vérité

La clef

Tard dans la nuit, Nasruddin et son voisin reviennent d'une fête. Pendant qu'il essaie d'ouvrir sa porte, Nasruddin laisse tomber sa clef sur le trottoir. Entendant cela, son ami vient l'aider à la chercher. Mais Nasruddin le laisse dans le noir et commence à chercher au milieu de la rue, où brille un magnifique rayon de lune. Son voisin, surpris, lui demande : « Pourquoi cherches-tu ta clef là ? Tu l'as perdue ici ! » À cela, Nasruddin répond : « Fais ce que tu veux ! je préfère chercher là où il y a de la lumière ! »

Cette histoire est fameuse sous différentes formes et différents climats. Elle a perdu parfois de sa force et sa signification, en banalisant son contexte, par exemple quand on la raconte comme l'histoire d'un saoulard. Le fait qu'elle vient de Nasruddin, connu comme malin même si bête en apparence, invite l'auditeur à ne pas seulement rire de la stupidité apparente, mais à fouiller plus profondément, sous la surface. En effet, cette histoire au sujet de la lumière et de l'obscurité, de la clef et de l'ouverture, traite directement la question de la vérité. Souvent, quand il est dans le besoin, l'homme préfère regarder où il pense que l'objet désiré se trouve, au lieu de regarder où il aurait une meilleure chance de le trouver, voire à porter son regard sur autre chose afin de découvrir ce qu'il veut vraiment. Mais le paradoxe serait trop simple, car on peut affirmer que l'homme, à l'instar de Nasruddin, cherche la vérité là où cela lui semble plus confortable, là où il préfère qu'elle soit, même s'il n'a aucune chance de la trouver à cet endroit. Ainsi Nasruddin, dépendamment de l'interprétation, agit de manière correcte — bien qu'apparemment stupide — ou de manière franchement stupide. Mais c'est peut-être dans cette incertitude que réside l'essentiel : la vérité est nécessairement de nature paradoxale, et nous ne savons jamais vraiment ce qui représente la lumière et ce qui représente l'obscurité, puisque toutes deux, comme l'enseigne la tradition, sont aussi aveuglantes l'une que l'autre.

Il est vrai que l'incertitude, le doute, l'ignorance, représentent l'une des situations les plus pénibles que l'esprit humain connaisse. Nous voulons savoir « pour de vrai ». Toutes sortes d'idées viennent à nous, et parce que nous nous sentons incertains, nous prétendons que nous ne savons pas, ou même que nous ne pouvons pas savoir, certitude de l'incertitude qui engendre le désespoir. Ou alors nous prétendons savoir. Nous oscillerons entre ces deux extrêmes. Parfois nous préférons la certitude paralysante de l'ignorance, accompagnée d'un sentiment profond d'impuissance et du ressentiment qui l'accompagne, à l'incertitude de la connaissance, à la douleur de l'indétermination. Et d'autres fois, pour éviter ce problème, nous nous cramponnerons à certaines idées ou principes, que nous répéterons éternellement comme un mantra incantatoire ; et lorsqu'on nous demandera de regarder ailleurs et d'envisager différentes idées, nous refuserons vigoureusement d'abandonner ce que nous considérons comme « nôtre », à l'instar de l'escargot attaché à sa coquille. Nous préfèrerons nous dessécher à l'intérieur de nous-même lorsque quelque chose d'étrange ou de nouveau semble nous menacer. Du point de vue de Nasruddin, la tâche de l'enseignant est d'inciter son interlocuteur à s'autoriser à réfléchir à des idées hardies et audacieuses, pensées qui sont hardies et audacieuses simplement parce que nous ne sommes pas habitués à les penser. Appelons cela « penser l'impensable ». Et une fois que ces pensées apparaissent, le problème est de les entendre, de les accepter et même de les apprécier, quand bien même ces pensées viennent « seulement » de soi. Car l'esprit individuel fait tout pour éviter ces idées et les rejeter, parce que nos propres pensées, comme des enfants non désirés, nous mettent mal à l'aise. Il s'agit simplement de regarder là où d'habitude nous ne regardons pas.

L'autonomie

Les deux femmes

Nasruddin a deux femmes, sa plus ancienne femme Khadidja et sa jeune cousine Shérine, mais les deux se disputent souvent pour savoir laquelle des deux leur mari aime le plus. Elles lui demandent régulièrement laquelle il préfère, mais Nasruddin qui aime la paix dans le ménage et ne veut pas se risquer dans une entreprise aussi hasardeuse préfère prudemment éviter de répondre à leurs questions, répondant qu'il les aime toutes les deux. Mais un jour, les deux femmes, tenaces, essaient de le coincer et lui posent la question suivante : « Suppose que nous sommes tous trois dans un bateau et que toutes les deux, nous tombons à l'eau. Laquelle d'entre nous aideras-tu en premier ? Nasruddin hésite alors et répond : « Bon ! Khadidja, je pense qu'à ton âge tu dois savoir un peu nager ! »

Comme à chaque fois, cette histoire met en scène nombre de problèmes différents. En apparence, Nasruddin est un lâche, mentant de façon à éviter les problèmes, puisque nous « découvrons » implicitement qu'il préfère en fait sa jeune femme, le choix de la nouveauté étant classique : nous sommes tous des enfants ! Or une façon commune de mentir est de nier avoir des préférences, refusant de reconnaître nos propres tendances et notre propre subjectivité, évitant ainsi de prendre des décisions sous le couvert d'une certaine neutralité, de manière à conserver toutes les options possibles. Ce que critique Leibniz en affirmant « Il n'est pas de neutralité dans l'être ». L'acte de choisir est chargé de conséquences, et tout choix spécifique implique la finitude de soi, un abandon. Nasruddin est donc très humain en prétendant qu'il n'a pas de préférence. En même temps, le problème parallèle est celui de la reconnaissance. Car si nous n'aimons pas choisir, au moins de façon consciente, à l'inverse non seulement nous préférons être choisi, mais plus encore nous voulons à tout prix être choisi, d'une manière ou d'une autre, c'est-à-dire être reconnu, comme les femmes de cette histoire. Car si on est « l'élu », on doit être spécial, ce qui donne de l'importance à notre être et du sens à notre vie. Autrement, nous sommes « noyés » dans l'humanité en général, ce qui nous plonge dans une grande solitude, perspective équivalente à une mort symbolique. Être aimé, ou ses équivalents, être le premier, être le seul, reste par conséquent un problème existentiel majeur. Bien que Nasruddin agisse comme un lâche en ne répondant pas, comme un menteur en n'admettant pas son choix, comme un machiste pour ne pas prendre en compte la sensibilité de ces femmes et comme une brute pour répondre comme il le fait, il montre en fait de manière profonde la résolution du problème soulevé : l'autonomie est ici le concept clé, sous la forme métaphorique de « savoir nager ». Effectivement, étant « plus âgée », Khadidja devrait avoir appris à ne pas chercher une reconnaissance extérieure. Elle devrait être moins inquiète concernant l'opinion des autres à son égard, avoir davantage de distance par rapport à la perception d'elle-même, et faire face à la réalité de façon plus autonome.

Une raison fréquente pour laquelle nous avons besoin de philosopher est justement le manque de sens de notre existence. Cette absence est souvent due à l'impression d'un manque de reconnaissance : par les parents, les enfants, les amis, la société, le lieu de travail, les collègues, avec la conséquence du manque de reconnaissance de soi à soi. De nombreuses questions, problèmes ou drames existentiels ont cette situation comme origine ou comme la seule raison. En même temps, le contraire peut être dit, que la raison pour laquelle nous cherchons de la reconnaissance est que nous n'acceptons pas ou nous ne nous aimons pas nous-même. C'est généralement le cas parce que nous avons un certain nombre d'idées bien établies sur ce que nous devrions être et ce que nous ne sommes pas. Le rôle de la philosophie en tout cela est de dédramatiser le problème, en introduisant le principe de réalité de façon à dégonfler la baudruche, afin qu'une pensée « réelle » puisse prendre place en toute sobriété. D'autant plus qu'en général, ces problèmes prennent une place excessive dans l'esprit de leur hôte. Nous sommes ce que nous sommes, et la vie n'est pas ce que nos désirs et nos peurs prétendent en faire. Ne savons-nous pas tous nager, d'une manière ou d'une autre ? Nous oublions simplement que nous savons, et c'est souvent la raison pour laquelle nous sommes capables de nous noyer dans un verre d'eau. Et tout comme la personne qui se noie refuse d'être aidée,

mue par la panique elle se sent menacée par la main secourable, l'esprit nécessiteux et angoissé agressera violemment tous ceux qui l'approchent et l'interpellent, afin de surtout ne pas penser. L'esprit préfère la confusion dans laquelle il peut prétendre se cacher, quand bien même cela le rend malheureux. Il choisit l'effervescence du désir et de la crainte et le tourbillon d'émotions, qui ressemblent à des pensées, mais qui entravent en fait complètement toute pensée réelle. Par conséquent, comment le philosophe peut-il, sur ces bases, éviter d'être franc et rude ? Si pour penser on doit arrêter de penser — vieux principe de sagesse — toute complaisance qui répondrait à la demande ou nous engagerait dans une discussion « sympathique » aurait pour seul effet de renforcer la non-pensée. Le principe de réalité, aussi rude soit-il, est alors un maître excellent et un guide inégalé.

Raisonner

Le monde est mal fait

En se promenant, Nasruddin méditait. Voyant le potiron pousser sur une petite plante, et la pomme sur un grand pommier, il se dit que le monde était mal fait, car il serait plus logique que le potiron pousse sur le grand pommier, et la pomme sur la petite plante. Puis, fatigué de sa promenade philosophique, Nasruddin s'endormit à l'ombre d'un pommier, où il fut réveillé par une pomme qui tomba sur sa tête. En comprenant ce qui lui était arrivé, Nasruddin s'écria : « Merci mon Dieu de ne pas m'écouter lorsque tu fais les choses ! J'imagine ce qui se serait passé si un potiron était tombé de l'arbre ».

L'homme, fier de sa raison, pense avoir la connaissance, pense raisonner. Il sait, et fier de ses certitudes, il n'hésite pas à juger et à décréter. Néanmoins, périodiquement, s'il le veut bien, il s'aperçoit de sa stupidité et de sa folie. Ce qu'il prenait pour de la pensée n'était qu'opinions et ratiocinations. Car pour de multiples raisons, nos élucubrations n'atteignent pas et épuisent encore moins la plénitude du réel. Dans la tradition, il est deux livres qui nous enseignent cependant à penser, deux livres qui sont à l'origine de tout ce que nous savons. Le livre du monde, et le livre de Dieu. D'un côté la nature, qui nous donne à voir et à comprendre la réalité de toute chose existante. De l'autre le livre sacré, les dits prophétiques, qui nous enseignent qu'il y a une réalité au-delà de l'immédiat qui nous entoure : il existe des principes, des causes, une origine, autant de vérités qui mettent en perspective notre savoir et notre être. Dans cette histoire, comme dans bien des messages religieux, la logique de l'homme se heurte à la « logique divine ». La nature, elle, est bien évidemment conforme à cette « logique divine », puisqu'elle en est l'expression immédiate. Autrement dit, la science ne s'oppose pas à la foi, puisque l'histoire de la science est la remise en cause des connaissances établies. « Tout n'est que conjecture », écrivit Nicolas de Cues. « Principe de faillibilité » selon Popper. Il n'est pas interdit de savoir et de penser, mais nous devons garder en tête que ce que nous savons est peu, limité et fragile. D'une part parce qu'il manque beaucoup d'éléments d'information à notre « encyclopédie » personnelle, donc nous omettons des faits, d'autre part parce que les raisonnements que nous tenons sont alambiqués, faussés, ou mal construits, et quand bien même nous aurions tous les faits, nos processus mentaux nous conduisent à des conclusions erronées. Dans le cas de Nasruddin, comme toujours, parce qu'il ne voyait qu'un seul aspect du problème : celui de la correspondance des tailles, sans penser que les processus biologiques sont nettement plus complexes que cela. Mais en même temps, la leçon qu'il reçoit nous paraîtra encore plus ridicule. Il remercie Dieu et découvre ses propres limitations uniquement parce qu'il n'a pas été assommé par un potiron ! Autrement dit, il découvre la grandeur de Dieu à travers une observation et une logique on ne peut plus incongrue, limitée et absurde. Et c'est ici ce paradoxe qui nous fait rire : la disproportion entre la découverte et la raison de la découverte. Comme d'habitude, nous ne savons pas si Nasruddin est un idiot ou un génie, et c'est cette ambiguïté ou ce paradoxe qui fait la force de l'histoire, produisant en notre esprit une dissonance cognitive.

D'habitude, nous allons vers le savant ou le philosophe pour qu'il nous donne l'information appropriée, pour qu'il nous informe, pour qu'il nous dise ce qu'il en est sur la réalité des choses et de la pensée. Nous l'écouterons et nous deviendrons sages et savants à notre tour. Au contraire, Nasruddin nous invite à devenir idiots comme condition de la sagesse. Il crée dans notre esprit cette confusion qui est la condition de la pensée selon Platon. Nous ne savons que penser de cette histoire, mais elle nous donne à penser, en une méditation infinie, d'autant plus, comme nous l'avons dit, que sa force comique nous imprègne profondément. D'ailleurs, dans le langage courant, quand bien même aucune analyse savante de l'histoire ne sera effectuée, on se servira de la référence à l'histoire, pour faire passer un message. On dira par exemple : « C'est comme la pomme de Nasruddin ». La question reste alors de savoir si la philosophie consiste à conceptualiser la narration, ou plutôt à l'évoquer au quotidien comme une leçon qui doit sans cesse être réapprise. Les avis sur ce sujet divergeront, il nous semble que cette double nature du philosopher se doit de demeurer : la philosophie comme créatrice de concepts, ou la philosophie comme miroir et guide de l'existence.

À cause des autres

Le turban

Nasruddin, alors qu'il était en voyage, s'arrête tard la nuit dans un hôtel. Il reste seulement une seule chambre, avec deux lits, l'un d'entre eux étant déjà occupé. « Pas de problème ! », répond notre homme à l'aubergiste. Il ajoute « Réveillez-moi dès l'aurore : je dois partir tôt. Et ne vous trompez pas, je suis celui qui porte un turban », ajoute-t-il, en ôtant son turban et en le posant sur la chaise près de son lit.

À l'aube, une fois réveillé, il se lève en vitesse et part avec son âne. Vers midi, voyant une fontaine il veut se désaltérer. Alors qu'il se penche, l'eau reflète son image, et il s'aperçoit que sa tête est nue. « Quel imbécile cet hôtelier ! s'exclame-t-il irrité, je lui ai dit explicitement : celui avec le turban. Et il a réveillé la mauvaise personne ! »

Rubrique rédigée par Khaled Roumo



Clés de lecture

- > *Quelle importance l'auteur accorde-t-il au « non-dit », à « l'ambiguïté », à la « dimension ludique de la parole » et au « chemin négatif » pour aider à l'émergence du sens avec ses multiples représentations ?*
- > *Comment « philosophie négative », « cynisme » et « nihilisme »… participent-ils, d'après l'auteur, à éveiller l'esprit ?*
- > *Noter une approche similaire dans des pratiques initiatiques en Extrême-Orient.*
- > *Noter comment la personnalité antiphilosophique de Nasruddin Hodja tire sa force : de sa non-existence historique, de son caractère populaire, de la largeur du champ couvert par ses histoires, de la personnalité provocatrice de ce « mythe vivant », de son attitude vis-à-vis de l'autorité.*
- > *Quelle relation enseignant/élève à travers l'histoire : « Le prêcheur » ?*
- > *Où chercher la vérité ou comment « penser l'impensable » : « La clef » ?*
- > *Rétablir un rapport de soi à soi ou l'autonomie : « Les deux femmes ».*
- > *S'ouvrir à la plénitude du réel à travers le « livre du monde » et le « livre de Dieu ».*
- > *Quand l'« autre » devient l'alibi ou la nécessité de se séparer de soi-même pour penser : « Le turban ».*
- > *En quoi les histoires de Nasruddin Hodja peuvent-elles constituer, d'après l'auteur, une véritable thérapie ?*

« Je vais bien et le monde est mauvais » ou « c'est de leur faute » sont des thèmes récurrents dans le corpus de Nasruddin, qui comme d'habitude veut jeter une lumière crue sur une habitude mentale trop humaine. En particulier dans le contexte de l'activité intense du quotidien : tout occupés que nous sommes par les « choses » du quotidien, le nez sur le guidon, nous n'avons pas de temps pour penser, nous ne prenons pas le temps de penser. L'« autre » comme cause de nos malheurs, devient l'explication ou l'alibi facile, comme chez les enfants « Il m'a obligé à le faire ! » Autre forme, très classique, le syndrome de Cassandre : « Je leur ai pourtant dit et ils ne m'ont pas écouté ! ». Une fois encore, la forme de « l'argument » ou sa « logique » interne restreinte est très cohérente. Après tout, Nasruddin a dit à l'hôtelier de réveiller un homme avec un turban, et il ne l'a pas fait : il a réveillé un homme à la tête nue… Vous ne pouvez faire confiance à personne ! Quel est l'enjeu ici, mis à part le fait d'esquiver la responsabilité personnelle, ou celui de prendre le temps et la liberté de pensée ? C'est encore une fois le problème de l'universalité, de l'objectivité, de la raison, de la réalité. La tendance pour chacun d'entre nous est de produire un discours qui nous convient, confortable, qui nous fait nous sentir à l'aise. Ce discours habituel, nous n'avons même pas à y penser, il vient naturellement, comme mécanisme de défense, comme une sorte de conatus de notre soi qui veut survivre et se protéger lui-même : nous sommes prêts à penser et à dire juste ce qu'il faut, de façon à rationaliser notre petit soi et l'image qu'il projette. Et si quelqu'un ose essayer d'interrompre ce processus, soit nous prétendons que son discours n'a aucun sens, soit nous le renvoyons à sa propre subjectivité réductrice, qui n'est pas plus légitime que la nôtre : c'est uniquement son opinion. La sienne contre la nôtre.

L'intuition que Nasruddin met ici en scène est la compréhension de l'écart ou de la divergence entre une « raison particulière » et cette raison commune que Descartes prétend être « la chose la mieux partagée au monde ». Bien souvent, lorsque nous parlons, nous exposons brièvement une rationalité « faite maison », sorte d'architecture personnelle que chacun habite, dans laquelle le sujet est comme un prisonnier aveugle. Aussi, le rôle du philosophe est ici d'inviter son interlocuteur à sortir momentanément de lui-même, en lui proposant de concevoir un autre soi imaginaire qui

penserait autrement, ou qui devrait entretenir une discussion avec le voisin, avec l'homme général, avec l'universalité. À ce point, on peut espérer que l'interlocuteur entreverra l'arbitraire ou la bêtise de sa propre pathologie : sa limite. Et si pour quelque raison, qui peut sembler légitime ou non à l'observateur extérieur, l'interlocuteur veut maintenir sa position, il le fera de manière plus consciente, et là se trouve l'enjeu ! La condition de la pensée est de se dédoubler, de se séparer de soi-même, comme Hegel nous invite à le faire, condition indispensable du travail de la conscience : pour penser, nous devons nous voir penser. L'esprit doit devenir objet à lui-même, sur lequel il peut agir. Il doit oser se voir penser, en particulier dans toutes ces petites ratiocinations qu'il sait si bien concocter. Et le rôle du philosophe, Nasruddin ou autre, n'est là que pour créer les conditions de cette visibilité.

IMPITOYABLE

Il y a un paradoxe général dans le caractère de Nasruddin : le personnage est dévastateur et sans pitié avec notre ego, mais nous l'aimons quand même, et même nous l'aimons à cause de cela. À une époque où règne le politiquement correct, où nous sommes censés être gentils et rendre tout le monde heureux, où l'on parle tellement d'éthique probablement parce qu'il y en a si peu, Nasruddin n'essaie pas de respecter et valoriser l'individu afin qu'il se sente bien. Pour lui, philosopher c'est montrer le néant de l'être particulier, égocentrique et aveugle. Néanmoins, pourquoi acceptons-nous de lui ces critiques terribles que nous n'accepterions pas même de notre meilleur ami ? L'une des raisons doit être qu'il est en fait également sans pitié avec lui-même, ce qui fait de lui notre frère, sinon notre soi propre. Un miroir qui se sacrifie lui-même pour nous montrer comme nous sommes bêtes, qui rit de lui-même de façon à rire de nous, en une compassion contrariée et amusante. Comme une sorte de figure christique inversée, qui va un pas plus loin que Socrate au niveau de l'ironie, comme un cynique amical, il prend sur son propre dos toute la stupidité, les mensonges et la médiocrité de l'espèce humaine. Mais nous devrions néanmoins éviter de faire de Nasruddin un martyr, car il se moquerait de nous pour une idée si stupide et si sentimentale. Encore un autre recours que nous inventerions pour nous sentir bien. Cependant, n'hésitons pas à entretenir des idées idiotes à son sujet. Car il nous semble que la perspective nasruddinienne n'est pas tant que les hommes un jour ne seront plus des idiots, mais qu'ils auront quelque peu pris conscience de leur idiotie. La question ici n'est pas de guérir, ne serait-ce que parce qu'il n'y a aucun moyen de guérir, ou parce qu'il n'y a rien à guérir…

Ainsi, il n'y a rien d'autre à faire que de regarder le merveilleux spectacle de la pathologie, et de l'apprécier comme l'univers de Guignol, comme du grand théâtre. Laissons-nous divertir par cette comédie des erreurs, rions du drame humain. Beaucoup de bruit pour rien. Cela ferait un titre excellent pour cette œuvre. Aussi continuons à être ridicules et apprécions-le. Peut-être que quelque chose émergera de cette bouffonnerie et de ce rire. Peut-être que les véritables thérapies sont celles qui ne s'annoncent pas en tant que telles…



Bibliographie

> *Sublimes paroles et idioties de Nasr Eddin Hodja*, trad. franç. Jean-Louis Maunoury, Paris, Phébus Libretto, 1990.

> SHAH, Idries, *Contes soufis*, traduit de l'anglais par Jean Neaumet, Paris, Le Courrier du Livre, soufisme vivant, 2002.

> SHAH, Idries, *Chercheur de vérité - récits, dits et contes soufis*, Paris, Albin Michel, spiritualités vivantes, 1992.

> SHAH, Idries, *The pleasantries of the Indredible Mulla Nasrudin*, London, Octagon Press, 1983.

> SHAH, Idries, *The Exploits of the Incomparable Mulla Nasrudin/ The Subtleties of the Inimitable Mulla Nasrudin*, London, Octagon Press, 1983.

> SHAH, Idries, *Tales of the Dervishes*, London, Octagon Press, 1982.

 ISBN 978-92-3-204180-7



Porte de la Médina de Marrakech. (Maroc) © UNESCO/Yvon Fruneau
C'est à Marrakech que le grand penseur Averroès mourut le 10 décembre 1198.

AVERROÈS ET L'INTERPRÉTATION DE LA LOI

CONSIDÉRÉ COMME « LE PÈRE SPIRITUEL DE L'EUROPE », L'AVERROÈS DES LATINS, L'IBN ROSHD DES ARABES, EST UN PHILOSOPHE ANDALOU DU XII[e] SIÈCLE. IL A RÉALISÉ UNE SYNTHÈSE ENTRE UNE LECTURE JURIDIQUE DU TEXTE SACRÉ ET UNE LECTURE SCIENTIFIQUE DE LA PHILOSOPHIE GRECQUE, NOTAMMENT D'ARISTOTE. COMPTANT SUR LES DISPOSITIONS RATIONNELLES DE L'HOMME, AVERROÈS A FAIT DE LA DÉMONSTRATION UN MODÈLE DE CONNAISSANCE, SANS NÉGLIGER LES FORMES RUDIMENTAIRES DU RAISONNEMENT AUQUEL LA PLUPART DES HOMMES ONT RECOURS DANS LEUR VIE QUOTIDIENNE. IMAGES ET EXEMPLES VÉHICULÉS PAR LE TEXTE SACRÉ ONT LEUR CORRESPONDANT DANS LA CONNAISSANCE DÉDUCTIVE. EN PLURALISANT LES VOIES D'ACCÈS À LA VÉRITÉ, AVERROÈS A SU CONCILIER SA FOI DANS L'ISLAM ET SA CONNAISSANCE DE LA PHILOSOPHIE PAÏENNE HÉRITÉE DES GRECS.



LA PHILOSOPHIE ENTRE SAGESSE ET LOI DIVINE

Averroès fut juge, médecin et philosophe. Il a eu une attitude critique à l'égard de la théologie mais non à l'égard de la religion, même si ses détracteurs ont voulu faire l'amalgame. Sa critique, parfois violente, dirigée contre la théologie lui vient d'une double pratique : une pratique juridique et une pratique philosophique. C'est en juge musulman, c'est-à-dire en homme de loi appliquant les normes, qu'Averroès attaque la spéculation des théologiens, une spéculation fondée sur une méthode exclusive ; c'est en philosophe qu'il remet en cause leur méthode, la jugeant homonyme au sens aristotélicien du terme, c'est-à-dire propre à produire des raisonnements sophistiques et éristiques en favorisant l'ambiguïté des termes. Dans son ouvrage traduit à deux reprises durant ce siècle en France[1], *Le Discours décisif*, on le voit associer ces deux méthodes, celle du juge et celle du philosophe par un même outil qu'elles ont en commun : le syllogisme, et opposer cette méthode à celle des théologiens dialecticiens ; le mot de dialectique ici, *jadal*, signifiant « dispute » et étant pris dans un sens péjoratif.

Il y a chez Averroès mention de plusieurs types d'arguments que l'on peut regrouper sous forme de trois : dialectiques, rhétoriques, démonstratifs. Les démonstratifs sont privilégiés mais ils ne concernent que l'élite ; les dialectiques sont de deux formes : une proche de la sophistique et une de la démonstration,

les raisonnements rhétoriques (usage des images et des enthymèmes) ont un enjeu pédagogique : transmettre à la masse ce à quoi elle n'a pas un accès facile.

La démarche est la même que ce soit dans ses écrits de méthodologie religieuse ou dans les commentaires aristotéliciens : rapporter les différents points de vue, ne se soumettre à aucune école, apprécier les arguments et pour ce qui est du droit, laisser la conclusion au lecteur-acteur du droit concernant tous les cas de controverse juridique.

Les deux opérations du savoir que sont la conception et l'assentiment s'appliquent à ces trois formes d'argumentation. À ce sujet notons qu'il n'y a pas de double vérité chez Averroès mais un double public : il y a ceux qui ont accès à la démonstration et qui sont nourris de philosophie et de sagesse, les concerne au premier chef, l'assentiment au vrai et au faux, et il y a les masses, qui n'ont accès qu'aux arguments rhétoriques et aux plaisirs venus de la poésie, mais cet accès ne signifie pas qu'ils sont en dehors de la raison (leur assentiment sera probable à défaut d'être certain).

Pour notre philosophe il s'agit alors de montrer deux points :

- Dans la mesure où nous sommes des êtres « créés » par Dieu, celui-ci donne le salut et la raison à tous. C'est le sens inclusif, absent chez les Grecs, où la raison est aux Grecs, non aux barbares ; aux citoyens, non aux esclaves, etc. La raison est pour Averroès communément partagée, et le message religieux ne dit pas autre chose que ce que l'on peut obtenir par raison déductive. Seule la passion de l'ambiguïté des théologiens engendre les divisions absentes du face à face démonstration-rhétorique.

- Le message religieux est tout à fait adapté à ceux qui n'ont pas accès à la démonstration. Ils n'ont pas pour autant moins de raison, mais font preuve d'une raison basique, rudimentaire qui est présente dans les lieux rhétoriques, et les œuvres poétiques. La religion est tout aussi raisonnable que toute autre pratique mentale, seules changent les formes d'expression.



L'auteur

Ali Benmakhlouf est professeur des universités. Il enseigne la philosophie à l'université de Nice. Il est membre du Comité consultatif national d'éthique (France) et président du Comité consultatif de déontologie et d'éthique de l'Institut de recherche pour le développement (IRD). Membre de l'Institut international de philosophie et de la Société française de philosophie, il a rédigé de nombreux ouvrages en histoire et philosophie de la logique. Traducteur et spécialiste d'Averroès (Ibn Roshd), il a consacré des ouvrages et des articles à la philosophie médiévale arabe. Il dirige une collection « Philosophies » aux Presses universitaires de France et une collection « Débats philosophiques » aux éditions Le Fennec à Casablanca (Maroc). Ses ouvrages principaux : *Bertrand Russell* (Belles lettres, 2004), *Gottlob Frege, logicien philosophe* (Puf, 1997), *Bertrand Russell, l'atomisme logique* (PUF, 1996), *Montaigne* (Belles lettres, 2008), *Averroès* (Belles lettres, 2000), *Al Fârabi, philosophie à Bagdad au Xe siècle* (Seuil, 2007).



Bibliographie

> AVERROES, *Fasl al-maqâl (Discours décisif)*, trad. franç. M. Geoffroy, Paris, Flammarion, 1996.

> AVERROES*, Commentaire moyen sur les Catégories*, , texte établi par M. Kacem, C. Butterworth, A.A. Haridi, Le Caire, The General Egyptian Book Organization, 1980.

> AVERROES*, Al kulliyyât fi al-ttib (Médecine)*, éd. de Saïd Taybân et Imâr al Tâlibi, révisé par Abou Châdî al-Rûbî, *Al majlis al a'lâ li al taqâfa*, Le Caire, 1989.

> AVERROES*, Bidayat al mujtahid wa nihâyat al muqtasid*, deux tomes, Le Caire, Matba'a al istiqâma, 1938.

> AVERROES*, Rasâ'il Ibn Ruschd al-Tibbiyya, (Les traités médicaux d'Averroès)*, édités par Georges C.Anawati et S. Zayed, Le Caire, Centre de l'édition de l'héritage culturel, 1987.

> AVERROES*, Grand commentaire sur le livre de l'âme* (commentaire connu dans sa traduction latine du XIII[e] siècle par Michel Scot, l'astrologue de Fréderic II), Cambridge, éd. F.S. Crawford, 1953.

> AVERROES*, Grand commentaire de la métaphysique*, éd. M. Bouygues, Dar el-Machreq Éditeurs, troisième édition, Beyrouth, 1990.

> AVERROES*, Tahâfut at-tahâfut,* éd. M. Bouygues, Beyrouth, Dar El-Machreq, 1992.

> ALAOUI, J., *Al Matn Al-ruschdî*, Casablanca, Dar Toubqal lin-nachr, 1986.

> AL-'ABÎDÎ, J., *Ibn Rushd wa ulûm ach-char'iyya al-islamiyya* (Ibn Rushd et les sciences islamiques du droit), Beyrouth, Dar al fikr, al'Arabî, 1991.

> ARNALDEZ, R., *Averroès, un rationaliste en Islam*, Balland, 1998

> DE LIBERA, A., *Averroès et l'averroïsme*, Paris, PUF, Que sais-je ?, 1991.

> IBN BAJJA, *Opera metaphysica (rasâil Ibn Bajja al ilâhiyya),* Beyrouth, éd de Majid Fakhry, Dar al-nahâr li al-nachr, 1991.

> FAKHRY, M., *Ibn Ruschd, faylasûf qurtuba (Ibn Ruschd, philosophe de Cordoue),* Beyrouth, Dar al-machreq, deuxième édition, 1986.

> GAUTHIER, L., *La théorie d'Ibn Rushd (Averroès) sur les rapports de la religion et de la philosophie*, Paris, Leroux, 1909, Vrin-reprise, 1983.

> JOLIVET, J., *Divergences entre les métaphysiques d'Ibn Ruchd et d'Aristote*, Arabica, tome XXIX, Fascicule 3, pp. 225-245.

> MUNK, S., *Mélanges de philosophie juive et arabe*, Paris, 1859, réed. Vrin, 1988.

> RENAN, E., *Averroès et l'averroïsme*, Paris, Calmann-Lévy, 1949.

> URVOY, D, *Averroès, les ambitions d'un intellectuel musulman*, Paris, Flammarion, 1998.

Le Coran : texte programmatique

Si Platon avait ses sophistes et ses mauvais poètes, Averroès a eu ses théologiens, au point qu'il n'hésite pas, en commentant *La République* de Platon, à prendre comme exemple des personnes pernicieuses à la cité, en lieu et place des poètes qui nous font croire que les divinités nous incitent à commettre des maux, livre II, 379b : les théologiens dialecticiens qui défendent le sophisme selon lequel toutes les actions en relation avec Dieu sont bonnes. Averroès vise ici les attributs de Dieu comme attributs d'actes, sorte d'attributs qui divisent les théologiens car certains les croient adventices et d'autres non. Dans les deux cas, il s'agit de combattre la prétention, à savoir de combattre ceux qui font profession de sagesse, « le mal qui vient d'un ami » étant « plus pénible que celui qui vient d'un ennemi ».[2]

Le texte coranique est présenté au début du Traité du *Fasl al maqal* (Discours décisif) comme un texte où se lit un projet de connaissance, non pas au sens où on y trouve le savoir, mais au sens où on y trouve une injonction à connaître. Pour Averroès, le Coran est un texte programmatique, il y a donc cette injonction à connaître et celle-ci a pour première conséquence de désenclaver le savoir, de ne pas le limiter à la connaissance et à la pratique religieuse. Dans la mesure, nous dit Averroès, où un homme à lui seul ne peut pas tout savoir et que d'autres peuples ont un certain savoir, la Loi (religieuse) nous incite à lire ce que les non-coreligionnaires ont fait[3] : le Coran est donc un programme pour savoir plus qu'un savoir de fait ; et le moyen pour accroître le savoir est le syllogisme, le fait de tirer l'inconnu du connu. Averroès cite comme exemple le syllogisme analogique pratiqué dans la jurisprudence et le syllogisme démonstratif qui est la forme la plus aboutie et qui par conséquent convient à la connaissance de l'être le plus parfait : Dieu, présenté comme artisan des choses existantes, Dieu qui est la visée ultime de la connaissance ; par là, il s'oppose aux théologiens qui ne reconnaissent pas la légitimité d'une telle connaissance humaine.

Syllogisme pratique et syllogisme théorique

Dans le domaine du droit, on rencontre le problème d'une extension d'une règle prévue pour un cas à des cas apparentés. La loi religieuse ne peut pas prévoir toutes les situations. Le problème posé par l'analogie n'est pas une question d'interprétation, c'est un problème que les situations nouvelles posent au texte, non celui du sens du texte. Celui-ci est mis à l'épreuve des situations nouvelles. La question devient celle de la recherche des similitudes entre la situation décrite par la loi et la situation nouvelle sur laquelle il faut légiférer. De même que dans l'ordre métaphysique, il y a l'être puis ses flexions accidentelles, il y a la loi dans l'ordre du droit, puis les analogies d'attribution ou de proportion qui permettent de rapporter une situation nouvelle à une ancienne, ou plus exactement de l'y réduire ; l'essentiel étant de ne pas multiplier les lois.

Le raisonnement (syllogisme) juridique (*qiyas char'i*) est fondé sur une analogie à quatre composantes : 1) - le cas de base, 2) - le cas dérivé assimilé, 3) - la cause ou ressemblance selon laquelle se fait la qualification légale, 4) - le jugement (*hukm*) ou qualification légale. Il y a un transfert de jugement du cas originel prévu par les textes (Coran, dits prophétiques) au cas assimilé (situation nouvelle pour laquelle rien n'est prévu) quand partageant la même cause, les deux cas sont considérés comme équivalents. La parenté formelle de ce raisonnement avec le syllogisme est plus grande qu'il n'y paraît à première vue : le moyen terme dans le syllogisme est la cause dans l'analogie ; la relation du moyen terme aux termes mineur et majeur est équivalente à celle qui existe entre la cause et les cas originel et assimilé. Tout ce qui est requis pour déterminer la vérité ou certitude de la prémisse universelle dans un syllogisme le sera pour prouver que la cause est concomitante au jugement. Cette preuve reste dans le domaine du probable avec un avantage pour l'analogie sur le syllogisme : l'analogie mentionne le particulier sur la base duquel la conclusion est établie, ce que ne fait pas le syllogisme. La connaissance qu'un particulier donné implique un autre particulier est considérée comme plus conforme à l'intelligence naturelle de tout un chacun que la connaissance que tout particulier, subsumé sous une proposition universelle, conduit à une conclusion.

Au regard de ces parentés entre le syllogisme aristotélicien et l'analogie juridique, on ne peut condamner l'activité syllogistique comme une activité hérétique qui vient perturber la lecture du texte religieux. En effet, ce texte se trouve éclairé par une telle méthode de raisonnement à la manière dont se trouve éclairée la loi par l'interprétation du juge et on ne peut privilégier l'analogie juridique et condamner le syllogisme issu de la philosophie aristotélicienne sous prétexte que l'activité syllogistique est une pratique importée :

« Nul ne peut venir objecter que ce type d'étude du syllogisme théorique[4] (*al qiyas al aqlî)* serait une innovation blâmable parce qu'il n'existait pas au premier âge de l'Islam; d'ailleurs l'étude du syllogisme juridique et de ses espèces elle aussi a été conçue postérieurement au premier âge de l'islam, et personne n'est cependant d'avis que c'est une innovation blâmable ; c'est donc cette même opinion qu'il nous faut avoir sur le syllogisme théorique ».

Le texte sacré dans sa version juridique comme dans sa version spéculative demande que lui soient appliquées des méthodes d'investigation où l'intellect a la bonne part. Le texte sacré est là pour être lu ; il faut donc construire des méthodes de lecture pour lui faire bon accueil.

Rubrique rédigée par Jacques Nicolaus

Autres époques, Autres lieux

Quels prolongements de la pensée d'Averroès en Occident ?

Galilée

Pour lui, à chaque fois que la raison et l'expérience semblent contredire le Livre saint, c'est qu'on aura à tort interprété ce dernier littéralement, sans comprendre qu'il avait été écrit à l'époque pour des gens ignorants. La tâche des savants consiste alors à découvrir le sens caché des Écritures. Il distingue donc deux vérités, celle des Écritures qui est allégorique et celle de la connaissance scientifique qui s'appuie sur l'expérience.
« J'aurais seulement ajouté que, bien que l'Écriture ne puisse errer, néanmoins certains de ses interprètes et commentateurs peuvent parfois commettre des erreurs, et cela de diverses manières. La plus grave et la plus fréquente de ces erreurs consiste à vouloir s'arrêter toujours à la pure signification des mots car cela fait naître non seulement diverses contradictions, mais aussi de graves hérésies et même des blasphèmes. Il serait ainsi nécessaire de donner à Dieu des pieds, des mains et des yeux, ainsi que des sentiments corporels et humains tels que la colère, le repentir et la haine, parfois même l'oubli des événements passés, et l'ignorance des futurs. Par conséquent, tout comme on trouve dans les Écritures beaucoup de propositions qui, si on s'en tient au sens nu des mots, semblent s'écarter de la vérité, mais sont formulées de cette façon afin de s'adapter aux faibles capacités des gens ordinaires, de même est-il nécessaire que, pour le bénéfice de ces rares individus qui se distinguent de la plèbe, les interprètes savants dégagent le vrai sens de ces propositions et identifient les raisons spécifiques pour lesquelles elles ont été énoncées en ces termes. »

Galilée, *Écrits coperniciens,*
Paris, Hachette, Le Livre de poche, 2004, p. 129.

Newton

La vision de Newton est plus archaïque, il est beaucoup plus prudent sur une lecture allégorique des Écritures. Il préconise de séparer les sciences et la philosophie de la religion.
« Reconnaître comme le sens véritable de toute partie de l'Écriture celui qui résulte de la manière la plus libre et la plus naturelle de l'usage et des convenances du langage et de la teneur du contexte dans ce passage et dans d'autres passages de l'Écriture visant au même sens. Car, si ce n'est pas là le véritable sens, alors celui-ci est incertain, et nul ne peut atteindre à la moindre certitude dans sa connaissance. Cela revient à dire que les Écritures ne sont pas une règle de foi certaine, ce qui fait tort à l'esprit de Dieu qui les a dictées. Celui qui, sans meilleur fondement que son opinion privée ou celle de quelque autorité humaine que ce soit, transformera la signification obvie de l'Écriture en Allégorie, ou en tout autre sens moins naturel, déclare par là qu'il place davantage de confiance dans ses propres fantaisies ou dans cette autorité humaine que dans l'Écriture. Et par conséquent l'opinion de tels hommes, si nombreux soient-ils, ne doit pas être considérée. C'est en raison de cela, et non de quelque incertitude réelle propre à l'Écriture, que les Commentateurs ont tellement déformé celle-ci. Et c'est par cette porte que toutes les hérésies se sont glissées et ont chassé la foi antique ».

Isaac Newton, *Écrits sur la religion,*
Paris, Gallimard, 1996.

Propositions pédagogiques : vivre et penser l'interculturalité

Comprendre le texte

- *Par quels moyens Averroès critique-t-il la théologie ?*
- *Relevez trois points importants d'opposition entre Averroès et les théologiens.*
- *Qu'est-ce qui caractérise la démarche d'Averroès ?*
- *Pourquoi Averroès soutient-il que « la raison est communément partagée » ?*
- *Averroès promeut-il une vision élitiste de la pensée ?*
- *Quelle est la différence entre l'analogie et le syllogisme ?*
- *Quelle est la différence entre l'enseignement ésotérique et l'enseignement exotérique chez Averroès ?*
- *Quel rapport Averroès établit-il entre philosophie et religion ?*
- *Averroès valorise-t-il les ambiguïtés dans la lecture d'un texte ?*
- *La raison humaine est-elle fiable pour Averroès ?*
- *Quels sont les avantages de la rhétorique pour Averroès ?*
- *Que recommande Al Fârâbî pour mieux comprendre le Coran ?*
- *Pourquoi Averroès préfère-t-il le syllogisme plutôt que l'induction ou la dialectique ?*
- *Qu'est-ce que la Sharia pour Averroès ?*
- *Quelle est la voie moyenne que défend Averroès sur la question de la liberté humaine ?*

Dialoguer avec le texte

- *Pensez-vous que la raison puisse être commune ?*
- *L'analogie vous paraît-elle un mode fiable de connaissance ?*
- *Le syllogisme vous paraît-il un mode fiable de connaissance ?*
- *La foi et la raison vont-elles de pair ?*
- *Attribuez-vous une valeur positive ou négative au concept d'ambiguïté ?*
- *Faut-il se fier à la raison humaine ?*
- *La rhétorique vous paraît-elle une pratique fiable ?*
- *Doit-on et peut-on chercher la certitude dans la réflexion ?*
- *Pensez-vous qu'il soit utile ou intéressant de déterminer « un ordre de l'Univers » ?*

Modalité pédagogique suggérée : l'art du questionnement
Une question est choisie. Chacun répond individuellement par écrit à la question donnée. On divise le groupe en équipes de trois personnes. Trois fonctions sont établies : questionneur, questionné et observateur. Le questionné lit sa réponse à la première question, le questionneur l'interroge pour qu'il approfondisse ou repense sa réponse, sans tenter de le faire à sa place. Une fois terminé, l'observateur fait ses commentaires sur le dialogue réalisé. On change les rôles et on refait la procédure. On change à nouveau les rôles pour que chacun ait pu remplir les trois fonctions. Si c'est possible, recommencer avec d'autres questions.Analyse du travail et de l'exercice avec l'ensemble du groupe.

Rubrique rédigée par Oscar Brenifier

Exercices pédagogiques

Jeu des métaphores

- *Introduire une discussion sur l'importance et les buts de l'utilisation des métaphores et des analogies.*
- *Demander aux participants de lire également la fiche « De la démonstration à la poésie : l'enjeu de la logique dans la philosophie arabe ».*
- *Après une discussion sur les fiches, demander aux participants de se diviser en groupes de trois personnes dont chacune est chargée de lire un poème.*
- *Chaque groupe discute ensuite du sens du poème et des liens logiques possible avec la réalité.*
- *Discussion collective sur les différentes interprétations et sur le pouvoir des métaphores.*
- *Demander à chaque groupe de choisir un sujet et de créer une métaphore ou une analogie pour l'expliquer.*
- *Chaque groupe expose sa métaphore et les autres participants proposent des interprétations sur les liens possibles avec la réalité.*
- *Discussion de l'importance des métaphores et de la poésie comme aide à la communication dans l'Islam.*
- *Discussion avec les participants des différents aspects clés du texte : Rapport de l'exotérique/ésotérique, la valorisation de la diversité, la compréhension de la fidélité/infidélité et la recherche de l'harmonie.*

Rubrique rédigée par Jonathan Levy

PHILOSOPHIE D'ARISTOTE ET TEXTE CORANIQUE

Le titre de l'ouvrage d'Averroès, le *Discours décisif* est long comme c'est le cas pour bon nombre d'ouvrages au Moyen-Âge : *Discours décisif où l'on établit la connexion entre la sagesse et la loi divine*. La traduction en français (Marc Geoffroy, Flammarion, 1996) substitue à « sagesse », « philosophie » et à « loi divine », « révélation ». Cette substitution est indicative de la lecture qui est communément faite de ce discours, une lecture qui veut qu'Averroès ait écrit sur le lien entre raison philosophique et foi religieuse. Cette lecture est un lointain héritage du contresens médiéval sur Averroès : la fameuse thèse de la double vérité, vérité de la raison et vérité de la foi. En réalité, comme l'indique Léo Strauss : « La doctrine de la double vérité n'apparaît pas chez Averroès lui-même ni chez ses prédécesseurs. Au lieu de cela nous trouvons dans la philosophie islamique un usage relativement étendu de la distinction entre enseignement exotérique fondé sur des arguments rhétoriques, et enseignement ésotérique fondé sur des arguments scientifiques et démonstratifs »[5].

L'ÉSOTÉRIQUE ET L'EXOTÉRIQUE

Ce déplacement de problématique repose sur une argumentation bien présente dans le *Discours décisif*. Un paradigme démonstratif y est à l'œuvre, à l'aune duquel le savoir de quelque nature qu'il soit est rapporté. Averroès, fidèle à la tradition logique arabe d'interprétation des œuvres d'Aristote, interprétation selon laquelle il y a une continuité de la démonstration scientifique à la persuasion rhétorique, indique comment de l'ésotérique des « gens de la démonstration » à « l'exotérique » de la masse des croyants, il y a un lien qui passe par le partage d'une même foi et d'un savoir gradué selon la capacité de l'intelliger. L'interprétation du verset 7 de la sourate 3[6], par laquelle Averroès situe l'ésotérique dans le giron des hommes de science, est instructive à plusieurs égards : « C'est Lui qui a fait descendre sur toi le Livre. On y trouve des versets univoques qui sont la mère du Livre, et d'autres équivoques. Ceux dont les cœurs inclinent vers l'erreur s'attachent à ce qui est équivoque, car ils recherchent la discorde et sont avides d'interprétation ; mais nul n'en connaît l'interprétation sinon Dieu et les hommes de science profonde. Ils disent : nous y croyons ». Pour Averroès, la lecture du verset associe Dieu aux « hommes de science profonde » contrairement à ceux qui veulent ponctuer par un point après le mot « Dieu » et qui rejettent le syntagme « les hommes de science profonde » dans la partie de la phrase qui rappelle la simple croyance, sans partage de connaissance avec Dieu. « Les hommes de science profonde » à l'instar de Dieu, sont pour Averroès, à même de rendre univoques les versets « équivoques ». Ils peuvent les expliquer car étant des « gens de la démonstration », ils en possèdent la preuve. En revanche les partisans de sectes théologiques renforcent les ambiguïtés du texte sacré au lieu de les dissiper. Ils font un usage polémique de la dialectique, oubliant que cet art logique devrait être utilisé en vue d'une préparation à la science comme Aristote le signale dans les *Topiques* : la dialectique est, dans son usage noble, un exercice de la pensée pour sélectionner les prémisses du raisonnement.



DÉMONSTRATION, DIALECTIQUE, RHÉTORIQUE

Le verset, cité pour mettre en correspondance les trois formes d'argumentation aristotélicienne (démonstration, dialectique, rhétorique) et les méthodes induites par le texte sacré, dit ceci : « Appelle les hommes dans le chemin de ton seigneur, par la sagesse et par la belle exhortation ; et dispute avec eux de la meilleure façon »[7]. La sagesse renvoie à la démonstration, la dispute à la dialectique et la belle exhortation à la rhétorique. Des trois arts syllogistiques que sont la démonstration, la dialectique et la rhétorique, celle-ci, par son caractère elliptique, est la plus adaptée au grand nombre et le Coran est souvent reçu comme un raccourci de raisonnement : les longues chaînes de raison y sont absentes et l'ellipse se fait fréquente. Si, pour Averroès, le savoir doit se mesurer au syllogisme parfait de la démonstration, il reste que les raisonnements rudimentaires, rhétoriques et poétiques, utilisés par le grand nombre doivent être pris en considération car le sens se constitue essentiellement dans l'adresse. « Exposer quelqu'une de ces interprétations à quelqu'un qui n'est pas homme à les appréhender- en particulier les interprétations démonstratives, en raison de la distance qui sépare celles-ci des connaissances communes - conduit tant celui à qui elle est exposée que celui qui les expose à l'infidélité »[8]. L'infidélité est le résultat d'une inadéquation entre la méthode exposée et le public concerné : aussi au grand nombre des croyants, est-il difficile de faire entendre que Dieu est incorporel ou que ses attributs sont inhérents à son essence sans résider en elle. Parler de sens obvie et de sens caché ne signifie aucunement que de façon intrinsèque, il y a de l'obvie et du caché. Cette distinction ne prend sa valeur que dans l'adresse : le sens obvie est celui que tous décryptent, le sens caché est celui que « les hommes de science profonde » déchiffrent. Il n'y a donc pas une seule voie de compréhension du texte en raison de la diversité des publics auxquels celui-ci s'adresse : « Ils ignoraient ce qu'étaient les diverses méthodes qui concernent la totalité des hommes dont la révélation invite chaque homme à franchir les portes [...] ils croyaient qu'il s'agissait d'une voie unique. Ils se sont ainsi trompés quant au dessein du législateur, se sont égarés et ont égaré les autres »[9].

Il y a en réalité trois voies que le texte sacré présente lui-même : la sagesse, la belle exhortation, la dispute. La Révélation s'adressant au plus grand nombre, ce sont les méthodes d'assentiment propres au plus grand nombre qui sont les siennes : à savoir la méthode rhétorique et la méthode dialectique,[10] la première étant plus générale que la seconde, c'est donc elle qui convient le mieux. En effet, il faut user avec circonspection de la dialectique car elle suppose une capacité égale de la part du questionneur et de la part du répondant or le répondant ici, le public, n'a pas les moyens d'invalider la conclusion à laquelle le questionneur veut aboutir, aussi la dialectique est-elle une méthode dont la dérive vers la sophistique est facile. Par ailleurs, il faut éviter de présenter au grand nombre des questions qui demandent un traitement démonstratif (par exemple sur la modalité de la vie future)[11]. Or, les théologiens présentent spéculativement de telles questions. Ce qui, selon Averroès, est cause d'égarement car peu de gens sont capables de démontrer et surtout peu sont capables de recevoir la démonstration. Il faut à l'égard de celle-ci, ni plus ni moins qu'à l'égard de Dieu, éviter l'associationnisme. Les théologiens ne peuvent s'assimiler à eux sans porter préjudice aux gens de la démonstration. Ils ne peuvent non plus, sans préjudice pour le grand nombre, donner une tournure apparemment démonstrative à leurs arguments. Il faut au contraire toujours partir du public auquel le discours est adressé pour voir s'il est en adéquation avec lui. Ainsi, loin de croire qu'il faille justifier la méthode interprétative pour des raisons propres à l'obscurité du texte, il faut toujours partir du public pour la recherche d'une telle justification.

Mentionnons le travail pionnier d'Al Fârâbî à ce sujet qui, pour aborder le Coran, préconise de s'armer d'une bonne connaissance de la langue, de savoir l'état de la langue au moment de la Révélation et de prendre en compte les modifications, altérations qui se produisent avec le temps. C'est une injonction nécessaire pour le juge en particulier, comme le souligne Al Fârâbî dans *Le livre de la religion*[12] :

Le juge doit connaître « la langue dans laquelle le premier gouvernant conversait, l'habitude qui était celle des hommes de son temps dans l'emploi de leur langue, ce qui en était employé pour désigner quelque chose d'un point de vue métaphorique tout en étant en réalité le nom d'autre chose, afin d'éviter de supposer de la chose à laquelle on a appliqué métaphoriquement le nom d'une autre qu'en prononçant ce mot, il a voulu dire cette autre chose, ou bien de supposer que celle-ci est celle-là. Il lui faut en outre une excessive perspicacité de ce qui s'emploie dans l'absolu tandis que l'objectif de son auteur était plus particulier, de ce qui s'emploie, à en juger par l'apparence du discours, de manière particulière alors que l'objectif de l'auteur était plus général et de ce qui s'emploie de manière particulière, ou générale ou absolue et où l'objectif de l'auteur est bien ce qu'il désigne en apparence. Et il faut qu'il ait la connaissance des faits bien connus et de ceux qui sont dans la coutume, qu'il ait en outre une capacité à prendre les ressemblances et les divergences parmi les choses, une capacité pour ce qui est impliqué par quelque chose et ce qu'elle n'implique pas (ce qui ne s'acquiert que par une excellente disposition innée et par une expérience formée par l'art). Il faut qu'il se penche sur les mots du législateur dans tout ce qu'il a légiféré par un discours, ainsi que sur ses actions là où il a légiféré par son acte et sans le prononcer, soit par témoignage et par ouï-dire, s'il existe [52] à son époque des compagnons de cet homme, soit à la faveur de traditions (et ces traditions sont soit bien connues, soit masquées, et dans chacun de ces deux cas, elles sont ou bien écrites, ou bien non écrites) »

Les limites de la méthode dialectique

Dans le meilleur des cas, la dialectique que pratiquent les théologiens ne donne lieu qu'à une opinion proche de la certitude mais non à la certitude[13]. Le discours dialectique est composé de prémisses largement connues qui occasionnent un assentiment basé sur le témoignage de tous ou du plus grand nombre mais il n'est pas fondé sur la nature de la chose en elle-même ; contrairement à ce qui se passe dans la démonstration. L'assentiment dialectique ne repose donc que sur le fait que d'autres partagent la même opinion, mais non sur le fait que l'opinion est une connaissance. Il s'ensuit que les prémisses dialectiques peuvent être fausses. Il s'ensuit aussi qu'elles n'ont pas de sujet spécifique, mais qu'à la manière de la rhétorique, elles composent un prédicat et un sujet non pas en se calquant sur leur composition en dehors de l'âme - c'est-à-dire non pas selon ce que les choses sont en elles-mêmes - mais seulement sur ce qui est communément admis de ces choses.

Averroès mène une critique serrée de l'induction pour contrer l'argumentation des théologiens ; il s'agit de montrer qu'avec l'induction nous n'avons pas de certitude aussi grande qu'avec le syllogisme. Soit l'argument suivant « tous les corps sont créés car la plupart de ceux qui sont connus de nous le sont ». Ce qui donne lieu à la conclusion selon laquelle le monde est créé parce que c'est un corps. Dans l'induction on va du particulier à l'universel, dans le syllogisme, l'une des prémisses est nécessairement universelle. Or dans l'induction on a un raisonnement dont la puissance est celle d'un syllogisme de la première figure mais sans prémisse universelle : « l'air, le feu, la terre et l'eau sont des corps ; ces corps sont créés ; donc tous les corps sont créés » (l'exemple est pris pour contrer le créationnisme des *ach'arites*). De plus, à supposer que l'induction soit complète, elle ne nous dit pas si le prédicat appartient au sujet de façon nécessaire ; il se peut que l'appartenance soit accidentelle : que dans notre exemple, la création soit une caractéristique accidentelle des corps. C'est pourquoi l'induction ne peut prétendre qu'à l'assentiment du communément partagé. L'induction en usage dans la démonstration ne peut donc servir qu'à nous orienter vers la certitude sans la produire. Il y a donc une différence notoire entre ce qui est utilisé pour nous guider dans la démonstration et ce qui est utilisé pour servir de lui-même. Deux cas et deux cas seulement font, pour Averroès, de l'induction un réquisit de la démonstration : quand le sujet des prémisses est un sujet d'expérience et quand un grand nombre de personnes ne reconnaît pas l'universalité d'une prémisse mais reconnaît une de ses instanciations, par exemple : quelqu'un peut admettre que la maladie et la santé relèvent d'une même science sans admettre que la science des contraires est une tant que cela ne lui a pas été montré inductivement. Une fois cela fait, il aura acquis la certitude quant à la prémisse universelle.

Il reste cependant que les raisonnements dialectiques n'ont pas le même degré de certitude que les raisonnements démonstratifs. Les discussions théologiques supposent une enquête métaphysique et un moyen démonstratif que la dialectique ne peut satisfaire. Le dialecticien ne pose pas la question « qu'est-ce ? ». Il ne cherche pas l'essence, il n'a donc pas à écarter l'homonymie, ce qu'il vise c'est seulement à obtenir de la part de son interlocuteur avec qui il partage le même savoir, l'une des deux propositions contradictoires afin de l'acculer à la contradiction : tout plaisir est-il un bien ou non ? Nous avons là deux membres d'une contradiction : le plaisir est un bien, le plaisir n'est pas un bien, il suffit que le répondant accorde l'une des deux pour que le questionneur le pousse à la contradiction, tout le jeu consistant pour l'un de faire admettre une des deux prémisses, et pour l'autre de ne pas l'accorder. La question ne porte donc pas sur la nature du plaisir ; le but recherché est la réfutation, bien que celui qui est acculé à la contradiction pourra toujours dire qu'il n'a pas entendu le plaisir dans tel sens et refusera d'être acculé à l'absurdité que lui destine le questionneur. D'où une charge polémique propre à la dialectique. Elle peut soit donner lieu à une homonymie renforcée du sens, soit à une recherche commune de l'univocité du sens, et donc, à une réduction de l'homonymie. La dialectique peut, dans le meilleur des cas, être une préparation à la science au sens où elle permet de faire d'un lieu, d'un topos, une prémisse susceptible de figurer dans un syllogisme, mais la plupart du temps elle sombre dans la dispute et ne donne lieu qu'à des préférences et non à des connaissances.

L'enjeu d'Averroès dans son commentaire des *Topiques* est de lier étroitement la dialectique et la science de la démonstration. Ce lien a pour ciment la théorie de la définition qu'Averroès ne veut décidément pas abandonner aux géomètres car ces derniers n'ont pas le souci de démontrer les essences mais simplement de démontrer les existences. Or si leur pratique de démonstration est louable en soi, on ne peut leur confier le travail de définir, encore moins les prendre comme modèle comme ont été tentés de le faire les dialecticiens antérieurs à Aristote.

En prenant pour instrument de mesure des lieux examinés dans les *Topiques,* Averroès a contribué à donner plus de systématicité à l'idée d'une dialectique non réductible à la mise en discussion, encore moins à la mise en place de ce qui est communément partagé, cette dialectique irréductible, proposée comme alternative à la méthode des géomètres, est partie liée à la démonstration[14].

Rubrique rédigée par Khaled Roumo



Clés de lecture

> *Pourquoi l'auteur rappelle-t-il que, chez Averroès, c'est la théologie qui est visée par la critique et non la religion ?*

> *Sur quoi repose la démarche de ce philosophe ?*

> *Averroès défend-il une « double vérité » ou tient-il compte des divers moyens d'accès dont dispose le public ?*

> *Apprécier la position du philosophe (comparée à celle des Grecs)*
> *« le salut et la raison sont à la disposition de tous ».*

> *Que pensez-vous de la position d'Averroès par rapport au Coran :*
> *une injonction à connaître et non un savoir figé ?*
> *Et de son appel à chercher le savoir partout où on le trouve ?*

> *Pourquoi le philosophe veut-il mettre le texte coranique à l'épreuve des situations nouvelles ?*

> *Comment justifie-t-il le recours au jugement rationnel conjointement au jugement juridique ?*

> *Comment expliquez-vous le « contresens médiéval sur Averroès » relatif au lien entre loi divine et sagesse ?*

> *Comment, en Islam, la foi fait-elle le lien entre « raison » et « religion »,*
> *« ésotérisme » des élites et « exotérisme » des masses ?*

> *Comment Averroès aborde-t-il le Coran de manière à tenir compte*
> *de la diversité des publics auxquels s'adresse le message ?*

> *Comment Averroès prend-il les théologiens en défaut au sujet de la dialectique ?*

> *Pourquoi Averroès donne-t-il au mot Sharia le sens « voie » plutôt que « loi » et sur quoi se base-t-il ?*

> *Comment Averroès élucide-t-il les préjugés relatifs au fatum musulman ?*

LA VOIE, LA LOI ET LE COSMOS

Il n'est pas vain de rappeler que le paradigme démonstratif donne une hauteur de vue sur le texte sacré que les simples indications doctrinales relatives au dogme manquent bien souvent. Ainsi, on ne sera pas étonné de voir que les versets qu'Averroès sélectionne dans le *Discours* sont à majorité relatifs au cosmos et non à l'homme. Le mot même de *Sharia* est loin d'être utilisé en son sens purement juridique : la *Sharia* est moins une loi qu'une voie, un chemin, un ordre de l'Univers institué par Dieu. À aucun moment, dans le *Discours*, la *Sharia* est rapportée à des règles juridiques précises. La loi divine n'est entendue que comme un ensemble de principes premiers susceptibles d'inspirer la loi des hommes, mais non comme la loi de tel pays à tel moment. Son caractère anhistorique vient de son caractère principiel et non d'une transcendance qui devrait, de gré ou de force, s'inscrire dans l'ordre humain.

En situant, la loi divine dans l'ordre théorétique de la connaissance, Averroès parvient à la concilier avec les thèses philosophiques défendues par les Grecs. La conciliation signifie ici recherche d'une harmonie, c'est-à-dire, maintien d'une dualité mais sans forte dissonance. Il y a des thèses philosophiques sur l'éternité ou non du monde. Argumenter en faveur de l'une ou de l'autre n'est signe ni d'une infidélité ni du respect de l'orthodoxie car il s'agit de connaissance et la connaissance admet une diversité de vues, l'absence d'un consensus. La thèse du commencement du temps (Platon) ou de l'éternité du monde (Aristote) ne donne pas lieu à des thèses opposées mais à des « doctrines qui ne sont pas si fortement éloignées l'une de l'autre pour qu'on puisse en qualifier l'une d'infidèle et non l'autre. Car des opinions dont cela serait le cas, devraient être éloignées au maximum l'une de l'autre, c'est-à-dire être opposées, comme les théologiens ont estimé que c'était le cas en l'occurrence - à savoir que les noms de prééternité et d'adventicité appliqués au monde dans sa totalité étaient des opposés ; mais il est ressorti de notre propos que ce n'était pas le cas »[15]. Comment l'opposition entre ces deux thèses se réduit-elle ? Cela se fait par le recours aux outils philosophiques majeurs dont parle Al Fârâbî dans son ouvrage qui a pour titre *L'harmonie des deux sages : le divin Platon et Aristote :* la philosophie serait un vain mot si disparaissaient les expressions « en tant que » et « sous un certain rapport ». Appliquons « en tant que » : le monde est rapporté aux êtres qui commencent et finissent un jour, il est vu comme adventice en tant qu'il est rapporté à une cause première hors du temps, il est vu comme éternel.



LE DESTIN MAHOMÉTAN

Il y a cette connaissance étroite de la logique (les trois méthodes analysées plus haut) mais l'action n'est pas en reste. Prenons appui sur Averroès pour interroger le fatalisme prêté souvent aux musulmans. Leibniz parle du *fatum mahumetanum* pour parler de musulmans au combat (destin mahométan). À distinguer du *fatum* des stoïciens et *a fortiori* du *fatum* chrétien. Le *fatum* mahométan est une façon pour Leibniz de rebaptiser «le sophisme paresseux» dénoncé par le stoïcien Chrysippe. Il se formule ainsi: «si l'avenir est nécessaire, ce qui doit arriver arrivera, quoi que je puisse faire». C'est pour Leibniz «le destin à la Turque» selon lequel les soldats n'évitent pas les dangers, ni ne quittent «les lieux infectés par la peste»[16]. Il n'y a plus place ni pour le bon conseil, ni pour la prévoyance. Or, c'est là mal entendre la nécessité. Bien la considérer c'est donner son assentiment aux événements qui se produisent sans s'interdire d'y porter, selon son pouvoir, le maximum de soins. Là est en revanche le *fatum* des stoïciens selon Leibniz, *fatum* aux allures chrétiennes, mais qui ne nous permet que d'être «tranquille», seul le *fatum* chrétien nous rend «content» car ce qui arrive étant ordonné par un «bon maître» qui fait pour le mieux, nous sommes non pas dans une «patience forcée» mais dans un contentement réel.

On voit bien que Leibniz rabaisse au rang du préjugé le *fatum mahometanum*. Averroès ne se place pas à ce niveau de «probabilité non philosophique» qu'est le préjugé; il n'ignore cependant pas le problème. Il reconnaît qu'il y a une réelle ambivalence dans le texte religieux et c'est l'une des raisons pour lesquelles des sectes théologiques aussi opposées que les jabristes et les mu'tazilites ont pu voir le jour, les unes sont nécessitaristes, les autres tablent sur le libre arbitre de l'homme et développant une thèse dont les grandes lignes sont pleinement compatibles avec la théodicée de Leibniz: Dieu fait pour le mieux, il permet le mal mais ne le fait pas, et sa puissance est bornée par sa raison.

Ces deux sectes se nourrissent du Coran et y renvoient. Comment est-ce possible? Averroès précise que c'est un texte que l'on peut plier à divers usages. Dans le Coran nous dit-il, «il se trouve de nombreux versets affirmant de manière générale que toute chose arrive d'après un décret (*bi qadar*) et que l'homme est contraint (*majbûr*) dans ses actes . Mais on y trouve aussi de nombreux versets indiquant que l'homme réalise une acquisition par son acte et qu'il n'est point contraint à ses actes»[17]. En raison de ces deux orientations, il y eut de nombreuses sectes théologiques, Averroès ne se range dans aucune d'entre elles: «Nous disons: il apparaît bien que l'intention de la révélation n'est pas de dissocier ces deux croyances, mais de les rassembler dans une position médiane qui constitue la vérité en la matière»[18]. Aussi faut-il faire sa part aux puissances qui sont en nous, c'est-à-dire à nos capacités, mais aussi aux causes extérieures qui président à leur façon à l'avènement d'une situation: «notre volonté est tenue par les choses extérieures et liée à elles. Et c'est à cela que fait allusion l'énoncé divin: «Des anges sont attachés aux pas de l'homme; devant lui et derrière lui: ils le tiennent, sur l'ordre de Dieu» (Coran, 13, 11). S'il y a des versets qui vont dans un sens et d'autres qui vont à l'opposé, ce n'est pas pour s'aveugler et ne prendre sa part que des uns ou des autres, c'est bien plutôt pour faire comprendre que c'est l'action elle-même, dans sa structure interne, qui est ambivalente. En agissant, notre «volonté est tenue par les choses extérieures et liées à elles»; s'il nous est aisé de reconnaître ce qui dépend de nous et ce qui n'en dépend pas, du point de vue de l'action elle-même, on ne peut démêler facilement ces deux points de vue.

---

1 **Il y a la traduction de Léon Gauthier rééditée en 1988 par les éditions Sindbad et la traduction récente (1996) de Marc Geoffroy, aux éditions Flammarion.**

2 **Averroès,** *Le Discours décisif,* **Paris, Flammarion, 1996, p. 171.**

3 **Idem, p. 114.**

4 *Le Discours décisif, op. cit.,* **p. 109.**

5 **Léo Strauss,** *La Renaissance du rationalisme politique classique,* **Paris, Gallimard, 1993, p. 302.**

6 *Le Discours décisif, op. cit.,* **p. 123.**

7 **Sourate XVI.**

8 *Le Discours décisif, op. cit.,* **p. 157.**

9 *Le Discours décisif, op. cit.,* **p. 167.**

10 *Le Discours décisif, op. cit.,* **p. 153**

11 **Il faut éviter de présenter de façon dialectique (ou poétique ou rhétorique) les questions spéculatives comme celles qui concernent les modalités et les caractéristiques de la vie future, mais réserver cela aux formes démonstratives car sinon on porte préjudice et à la foi et à la sagesse.**

12 **Al Fârâbî,** *Philosopher à Bagdad au X*e *siècle,* **Paris, Seuil, 2007.**

13 **Charles Butterworth (éd. et trad),** *Averroes' Three Short Commentaries on Aristotle's Topics, Rhetorics and Politics,* **Albany State University of New York, 1977, p. 151.**

14 **Voir à ce sujet l'article de Charles E. Butterworth,** *Comment Averroès lit les Topiques d'Aristote, in Penser avec Aristote,* **Erès, 1991.**

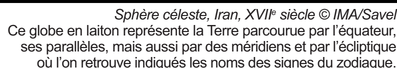
15 *Le Discours décisif, op. cit.,* **p. 133.**

16 **Leibniz,** *Essai de Théodicée,* **Paris, Flammarion, rééd. 1969, p. 30.**

17 **Averroès,** *Dévoilement des méthodes de preuve des dogmes de la religion,* **§ 284, in Alain de Libera (dir.), Marc Geoffroy (Traduction), Islam et raison, Flammarion, 2000, p. 131.**

18 **Ibid. § 298, p. 136.**




Sphère céleste, Iran, XVII[e] siècle © IMA/Savel
Ce globe en laiton représente la Terre parcourue par l'équateur, ses parallèles, mais aussi par des méridiens et par l'écliptique où l'on retrouve indiqués les noms des signes du zodiaque.

PHILOSOPHIE ET SCIENCES EN PAYS D'ISLAM : UNE COHABITATION FÉCONDE

LA PHILOSOPHIE ÉTAIT PRÉSENTE DÈS LA PREMIÈRE PHASE DES SCIENCES ARABES, C'EST-À-DIRE CELLE DE L'APPROPRIATION DES HÉRITAGES INDIENS ET GRECS À TRAVERS LES TRADUCTIONS. PARMI LES PREMIERS ACTEURS DE SON INTRODUCTION DANS LE CHAMP DES SAVOIRS EN LANGUE ARABE, ON REPÈRE DÉJÀ DES PERSONNES QUI ONT FRÉQUENTÉ LES TEXTES SCIENTIFIQUES : AL KINDI, AL FÂRÂBÎ. L'OUVRAGE SCIENTIFIQUE, QUI A EU UNE GRANDE POSTÉRITÉ, NE TRAITE PAS D'UNE SCIENCE PARTICULIÈRE MAIS DE TOUTES CELLES QUI ÉTAIENT PRATIQUÉES AU X[E] SIÈCLE. INTITULÉ *KITÂB IHSÂ' AL-'ULÛM* [LIVRE DU RECENSEMENT DES SCIENCES], CE PETIT LIVRE EST BEAUCOUP PLUS QU'UNE SIMPLE CLASSIFICATION DES SCIENCES REFLÉTANT, PLUS OU MOINS, LES CONCEPTIONS GRECQUES DU SAVOIR SAVANT. C'EST UNE SORTE D'ÉTAT DES LIEUX DANS LE DOMAINE INTELLECTUEL QUI RECENSE LES ACTIVITÉS NOUVELLES APPARUES À LA SUITE DU PHÉNOMÈNE DE TRADUCTION DES VIII[E]-IX[E] SIÈCLES. PARMI CES ACTIVITÉS, CERTAINES COMME LA GÉOMÉTRIE, LA MÉDECINE OU LA MÉCANIQUE, S'INSCRIVAIENT DANS LE PROLONGEMENT DES HÉRITAGES GRECS ET INDIENS. D'AUTRES ÉTAIENT NOUVELLES ET ELLES APPARAISSAIENT POUR LA PREMIÈRE FOIS DANS UNE CLASSIFICATION DES SCIENCES. C'EST LE CAS DE L'ALGÈBRE QUI N'EXISTAIT PAS, EN TANT QUE DISCIPLINE, AVANT L'AVÈNEMENT DE L'ISLAM ET QUI FIT SON APPARITION, POUR LA PREMIÈRE FOIS, AVEC LA PUBLICATION, ENTRE 813 ET 833, DU *KITÂB AL MUKHTASAR FÎ HISÂB AL JABR WA L-MUQÂBALA* [LIVRE ABRÉGÉ SUR LE CALCUL PAR LA RESTAURATION ET LA COMPARAISON] D'AL KHWÂRIZMÎ (M. 850). AINSI, PENDANT DE LONGS SIÈCLES, LA PHILOSOPHIE A ACCOMPAGNÉ LES SCIENCES EXACTES ET CES DERNIÈRES ONT ALIMENTÉ LA RÉFLEXION DES PHILOSOPHES. CELA S'EST FAIT DANS LE CONTEXTE D'UNE CIVILISATION QUI S'EST APPROPRIÉ LES SAVOIRS ANCIENS ET LES OUTILS DE LA PENSÉE GRECQUE PUIS QUI LES A FRUCTIFIÉS SANS COMPLEXE ET SANS LIMITATION DU CHAMP DE LA RÉFLEXION. CELA A PERMIS L'ÉMERGENCE, DÈS LE IX[E] SIÈCLE, D'UN PROFIL DE SAVANT, MAÎTRISANT LES TECHNIQUES DES DISCIPLINES SCIENTIFIQUES, NOURRI DE PHILOSOPHIE, ARMÉ DE SES INSTRUMENTS D'INVESTIGATION ET IMPRÉGNÉ D'UNE DÉMARCHE, À CARACTÈRE UNIVERSEL.

INTRODUCTION

Lorsqu'on parcourt le contenu des notices que les biobibliographes arabes ont consacrées aux philosophes des pays d'Islam, on est frappé par la place qu'occupent les sciences dans les activités de ces derniers. D'un autre côté, l'analyse des sources scientifiques elles-mêmes nous révèle qu'il y a eu des physiciens, des astronomes et des mathématiciens qui ont manié les outils de la philosophie avec tant de maîtrise qu'il n'est pas possible de leur dénier la qualité de philosophes ou, tout au moins, celle de praticiens chevronnés de la philosophie. L'existence de ces deux profils, bien caractéristiques de la communauté savante de la civilisation arabo-musulmane des IX[e]-XIII[e] siècles, et l'importance des interactions entre sciences et philosophie que révèlent les documents aujourd'hui accessibles, nous permettent de parler d'une tradition véritablement originale. Les premiers éléments de cette tradition commencent à se constituer dès la fin du VIII[e] siècle et ils seront à la base d'un développement continu jusqu'à la fin du XIII[e] siècle, dans un contexte d'échanges interculturels et de confrontations d'idées. Partant de là, et avant de présenter quelques profils représentatifs de ce phénomène, avec leurs contributions scientifiques et quelques exemples d'interactions entre sciences exactes et philosophie, il nous paraît utile d'évoquer brièvement la genèse de la tradition philosophique arabe.

Il faut d'abord remarquer que la philosophie était présente dès la première phase des sciences arabes, c'est-à-dire celle de l'appropriation des héritages indiens et grecs à travers les traductions. Et, parmi les premiers acteurs de son introduction dans le champ des savoirs en langue arabe, on repère déjà des personnes

qui ont fréquenté les textes scientifiques. C'est le cas de Hunayn Ibn Ishâq (m. 873)[1] qui a été non seulement l'artisan brillant de l'arabisation de textes majeurs d'Aristote (m. 322 av. J.-C.) et de Platon (m. 348 av. J.-C.), mais qui a également pratiqué la science comme médecin et comme auteur d'ouvrages médicaux, tout en traduisant ou en résumant des ouvrages grecs de cette discipline, et plus particulièrement ceux de Galien. C'est donc à travers une culture et un regard de scientifique qu'il a appréhendé les textes qu'il avait à traduire dans une langue qui, à cette époque, n'avait encore ni tradition philosophique ni pratique savante. Il est même considéré comme l'artisan principal de l'élaboration des terminologies philosophiques et médicales arabes. Ses connaissances en philosophie étaient suffisamment solides puisqu'il était invité à participer à des débats en présence du calife Al Wâthiq (842-847) et de son successeur Al Mutawakkil (847-861).

Les activités de son fils, Ishâq Ibn Hunayn (m. 910)[2], s'inscrivent dans la même démarche, avec un aspect supplémentaire, celui de son intérêt pour les textes mathématiques. Il est en effet connu pour avoir traduit les *Éléments* d'Euclide (IIIe s. av. J.-C.), l'ouvrage de référence par excellence pour tous les mathématiciens des pays d'Islam et plus particulièrement pour ceux qui se sont occupés de géométrie et de théorie des nombres.

C'est également à la même époque, au début du IXe siècle, que se révèlent deux nouveaux profils d'intellectuels s'exprimant en arabe. Le premier est celui du scientifique, spécialiste d'une ou de plusieurs disciplines, mais également versé en philosophie, maîtrisant ses outils et imprégné de ses démarches. Thabit Ibn Qurra (m. 901) en est le représentant le plus ancien[3]. De religion sabéenne, pratiquant parfaitement le grec et l'arabe, il a également été traducteur. Il est surtout connu comme un grand mathématicien et astronome dont les travaux contiennent des résultats tout à fait originaux qui prolongent la tradition grecque dans ces deux domaines. Mais, et c'est une partie de son activité qui est moins connue, il a également pratiqué la philosophie et publié des ouvrages sur certains de ses thèmes débattus à son époque. Sa très bonne connaissance des écrits d'Aristote l'aurait d'ailleurs amené à commenter certains de ses ouvrages, comme «*Les Catégories*» et «*Les Analytiques*». Il est même allé plus loin en critiquant, à partir de sa maîtrise profonde de la géométrie grecque, les conceptions d'Aristote et de Platon en matière de mouvement[4]. On sait enfin que Thabit Ibn Qurra a pratiqué le débat philosophique et même théologique en participant à des discussions sur des questions métaphysiques comme celle concernant le nombre fini ou infini des âmes[5].



L'auteur

Ahmed Djebbar est actuellement professeur émérite d'Histoire des mathématiques à l'Université des sciences et des technologies de Lille et chercheur associé au CNRS en Histoire des mathématiques arabes (Andalus-Maghreb).
Parmi ses activités internationales, Ahmed Djebbar est membre de la Commission Internationale d'Histoire des Mathématiques, de l'Académie Internationale d'Histoire des Sciences ainsi que de plusieurs comités éditoriaux de revues internationales.
Docteur Honoris Causa de l'Université de Roskilde (Danemark), il est l'auteur de nombreux articles et ouvrages, dont les plus récents : *Pour l'histoire des sciences et des techniques,* Paris, Hachette 2006. (en collaboration avec G. Gohau et J. Rosmorduc) ; *L'âge d'or des sciences arabes,* Rabat, 2008. Ed. bilingue ; *Les découvertes en pays d'Islam,* Paris, Le Pommier, 2009 (Directeur de publication).



PHILOSOPHES ET SCIENTIFIQUES AU IXe SIÈCLE : L'EXEMPLE D'AL KINDÎ

Le second profil est celui du philosophe, reconnu comme tel par ses travaux, qui publie des ouvrages scientifiques n'ayant aucune interférence avec sa spécialité, mais qui utilise ses outils philosophiques pour parler des sciences en général ou de leurs contenus spécifiques. Le plus ancien représentant, que l'on retrouvera au cours des siècles suivants, est le fameux Al Kindî (m. vers 873)[6]. Ses travaux philosophiques sont bien connus, ceux qu'il a réalisés sur certains thèmes ou certaines disciplines de sciences exactes le sont beaucoup moins. Pourtant, les bibliographes anciens lui attribuent une centaine d'écrits sur des sujets scientifiques alors que, dans le même temps, il est crédité de moins de quarante textes sur des thèmes ayant un lien plus ou moins fort avec la philosophie. Il a ainsi publié sur l'astronomie, la physique, les mathématiques, la musique, la géologie, la météorologie, la géographie, la climatologie et même la cryptographie.

En physique, on peut citer en particulier ses écrits en optique, le *Kitâb al-manâzir*, devenu célèbre dans l'Europe médiévale sous le titre de *De aspectibus*, et le *Kitâb al-marâyâ al-muhriqa* [Traité sur les miroirs ardents][7]. Les deux ouvrages se basent sur les travaux de la tradition grecque et les enrichissent d'idées nouvelles. En mathématique, on lui attribue trente-sept écrits. Une partie concerne la géométrie et constitue un prolongement des ouvrages d'Euclide, et, plus particulièrement, des *Éléments*. Mais il a publié aussi différentes études sur la théorie des nombres et sur la science du calcul. Il s'est même intéressé à certains aspects ludiques des mathématiques, comme la recherche des nombres pensés qui était une sorte de jeu de société pratiqué dans les milieux cultivés de son époque. En musique (discipline considérée alors comme un chapitre des mathématiques), il est l'auteur de sept écrits, dont deux sur la théorie musicale en général, deux sur les mélodies et un sur les rythmes[8]. En météorologie, il a étudié les phénomènes de la marée et les différents types d'intempéries[9].

Mais c'est une contribution en médecine, et plus précisément en pharmacologie, qui a le plus circulé et qui a été la plus discutée, en particulier dans les milieux médicaux à différentes époques. Il s'agit de la théorie qu'il a proposée dans sa *Risâla fî ma'rifat quwwat al-adwiyya al-murakkaba* [Épître sur la connaissance des puissances des médicaments composés]. Partant de la théorie médicale grecque ancienne qui affirme que tout médicament est la combinaison de quatre qualités (le chaud, le froid, le sec, l'humide) selon quatre degrés d'intensité, il réfute ce qui était admis avant lui au sujet de la relation liant l'accroissement de l'intensité du médicament et son accroissement en degré. Il affirme que l'intensité d'un médicament doit croître selon un rapport géométrique lorsque son degré croît selon un rapport arithmétique. Ainsi, un médicament du premier degré est deux fois plus intense qu'un médicament tempéré, celui du second degré est quatre fois plus intense (au lieu de trois fois dans la théorie ancienne), celui du troisième degré huit fois (au lieu de quatre fois), etc[10].

En ce qui concerne la postérité d'Al Kindî, en particulier hors des frontières de l'Empire musulman, il est intéressant de noter que, contrairement à d'autres savants des pays d'Islam, il a eu, en tant que philosophe, peu d'influence sur le milieu intellectuel de l'Europe médiévale, probablement à cause du nombre très réduit de ses écrits qui ont pu être traduits en latin à partir du XIIe siècle. Ce sont plutôt ses ouvrages scientifiques qui l'ont fait connaître dans le milieu des mathématiciens, des physiciens et des médecins européens. A titre d'exemple, on peut citer son livre sur l'optique et son épître sur la composition des médicaments qui ont été étudiés par des savants aussi prestigieux que Roger Bacon (m. 1294), John Peckham (m. 1292) et Bradwardine (m. 1349).

La période qui suit celle d'Al Kindî est celle où les sciences vont atteindre leur vitesse de croisière et cela va se refléter dans les interactions plus variées et plus importantes entre pratiques scientifiques et réflexions philosophiques. Les philosophes ou les scientifiques versés en philosophie de cette période ont des profils qui correspondent bien sûr à ceux des pionniers que nous venons d'évoquer brièvement. Mais ils sont aussi les produits de leurs époques et de leurs environnements respectifs et, en tant que tels, leurs travaux reflètent à la fois l'évolution de leurs disciplines, les interactions qui s'opèrent entre elles et les préoccupations des élites du moment.


المقالة الاولى

١٤

وليس عليه شيء من الكواكب ، ولهذا سمي اطلسا ، وهو محيط بجميع الافلاك ، ويدير ما تحته
من الافلاك في ٢٤ ساعة التي هي عبارة عن اليوم بليلة دورة واحدة من المشرق الى
المغرب بامر الله جل جلاله ، وقد قلنا ان تحت فلك القمر دايرة اخرى يقال لها فلك النار ،
وتحت فلك النار دايرة اخرى يقال لها فلك الهوى ، وتحته دايرة اخرى يقال لها فلك
الماء ، وهذه الدواير والافلاك قد احاطت بالارض كما احاط قشر البيضة بالصفار ،
وصورته على هذا المثال الموضوع امامك والله اعلم

Manuscrit d'astronomie, Alep, 18301831 © IMA.
L'astronomie, science qui a connu un développement sans précédent dans le monde arabe, est théorisée dans des ouvrages dont certains, comme cet exemplaire fait à Alep vers 1830, servent à la fabrication d'outils de calcul dont les astrolabes.

Rubrique rédigée par Jacques Nicolaus

Autres époques, Autres lieux

Le livre de Roger

C'est le résultat de la rencontre d'un savant arabe, Al Idrisi et d'un prince éclairé, le roi normand de Sicile Roger II. Ce dernier lui demande de réaliser un grand planisphère en argent (disparu depuis) et surtout d'écrire le commentaire géographique correspondant. Ce travail durera dix-huit années…

Al Idrisi est né à Ceuta vers 1100 et meurt entre 1164 et 1180. Il aurait voyagé en Afrique du Nord et en Espagne, et peut-être même en Asie Mineure où il aurait étudié la géographie et la flore de ces régions. Il arrive en Sicile et rencontre à Palerme en 1138 le roi normand Roger II de Sicile. On ne sait pas ce qu'il devint après 1158, date de l'achèvement de ce travail. Les historiens situent la date de sa mort entre 1164 et 1180…

Depuis le début du XIIe siècle, la Sicile a été conquise par les Normands sur les Arabes. Redoutables guerriers, la poignée de Normands commandée par Guillaume dit « Bras de fer » est d'abord une bande de mercenaires au service de l'Empire byzantin qui cherche à récupérer la Sicile. Ils finiront la conquête pour leur propre compte après avoir éliminé les Byzantins. Arrivés au pouvoir, ils feront preuve d'une grande clairvoyance et utiliseront dans leur administration les structures et le personnel musulman de l'ancien régime. Roger II, neveu de Guillaume, va de façon remarquable puiser dans les compétences des personnels arabes qu'il garde à son service. Ses successeurs persévèreront dans cette voie, se mettant à l'école arabe, ils firent de la Sicile un royaume prospère et puissant (voir le texte d'Ibn Djubayr). C'est l'apogée de la Sicile qui se prolongera jusqu'à la fin du règne de Frédéric II Hohenstaufen, une époque où la tolérance et la coopération prévalaient…

La Sicile normande par Al Idrisi

«Nous disons donc que la Sicile est la perle de ce temps par ses qualités et ses bontés et qu'elle est unique par ses localités et ses habitants. […]. Ces rois sont les plus grands par leur pouvoir, la considération dont ils sont entourés, la noblesse de leurs préoccupations et la gloire de leur rang. Ce fut en l'an 453 de l'hégire, que le plus illustre, le plus valeureux, le plus puissant et le plus brillant des rois, Roger fils de Tancrède, l'élite des rois francs, conquit les meilleures des villes de la Sicile, et avec l'aide de ses compagnons parvint à renverser la tyrannie de ses préfets (wilât) et à réduire ses troupes. […] se rendant ainsi maître par ses victoires de toute l'île, et qu'il eût conquis la Sicile contrée par contrée, en reculant sans cesse les zones frontières (tahgr) ; et cela, en l'espace de trente ans. Lorsque le pays fut soumis à ses ordres et qu'il y eut établi son trône royal, il répandit les bienfaits de la justice sur les habitants ; il maintint leurs religions et leurs lois ; il leur assura la conservation de leurs biens et de leurs vies, à eux, à leurs familles et à leurs enfants. C'est ainsi qu'il gouverna durant sa vie, jusqu'à sa mort dont le terme était fixé par le destin, et qui eut lieu en l'an 494 alors qu'il se trouvait dans la forteresse de Melito, en Calabre, où on l'a enseveli».

Al Idrîsî, Nuzhat al-mushtaq fî ikhtirâq al-âfâq,
dit *Livre de Roger,* 1154. Bibliothèque nationale de France.

La coopération entre musulmans et le roi normand vue par Ibn Djubayr

«La plus belle des cités de la Sicile est la résidence de son roi ; les musulmans l'appellent la cité al Madina et les chrétiens Palerme ; c'est là que demeurent les musulmans citadins ; ils y ont des mosquées et les souks qui leur sont réservés dans les faubourgs sont nombreux. Tous les autres musulmans habitent les fermes, les villages et les autres villes, comme Syracuse, etc. Mais c'est la grande cité, résidence du roi Guillaume qui est la plus importante et la plus considérable ; Messine ne vient qu'après elle […] L'attitude du roi est vraiment extraordinaire. Il a une conduite parfaite envers les musulmans ; il leur confie des emplois, il choisit parmi eux ses officiers et tous, ou presque tous, gardent secrète leur foi et restent attachés à la foi de l'Islam. Le roi a pleine confiance dans les musulmans et se repose sur eux dans ses affaires et l'essentiel de ses préoccupations, à tel point que l'intendant de sa cuisine est un musulman […] Ce roi a des palais superbes et des jardins merveilleux, particulièrement dans sa capitale. À Messine, il a un château, blanc comme la colombe, qui domine le rivage de la mer. Il a un choix nombreux de pages et de femmes esclaves. Il n'y a point de roi des chrétiens qui soit plus splendide en sa royauté, plus fortuné, plus luxueux que lui […] Un autre trait que l'on rapporte de lui et qui est extraordinaire, c'est qu'il lit et écrit l'arabe».

Ibn Djubayr, Voyages, 1184

Propositions pédagogiques : vivre et penser l'interculturalité

Comprendre le texte

- *Quelles sont les sciences qui entrent en rapport avec la philosophie dans le texte ? Montrez un exemple dans chaque cas.*
- *Avez-vous remarqué dans ce texte un intérêt intellectuel plus spécifique de la tradition intellectuelle islamique ?*
- *Pouvez-vous établir un rapport entre une - ou plusieurs - préoccupation scientifique indiquée dans le texte et le domaine religieux ?*
- *Identifiez quelques éléments significatifs de la démarche scientifique dans la tradition islamique.*
- *Quels rapports voyez-vous entre art et science dans ce texte ?*
- *Quelles sont les deux démarches géométriques de Al Farabi ?*
- *Pouvez-vous citer trois démarches scientifiques innovantes dans ce que décrit le texte ?*

Dialoguer avec le texte

- *Dans le rapport entre philosophie et sciences, trouvez trois convergences et trois divergences.*
- *La philosophie et la science peuvent-elles nourrir la foi religieuse ?*
- *En quoi certaines conceptions scientifiques ou philosophiques peuvent s'opposer à des conceptions religieuses ?*
- *Trouvez trois idées qui vous paraissent critiquables dans ce texte.*
- *La vision de la philosophie qui est décrite ici correspond-elle à votre idée de la philosophie ?*
- *La vision de la science qui est décrite ici correspond-elle à votre idée de la science ?*
- *Pensez-vous que la philosophie islamique laisse une place adéquate à la subjectivité ?*

Modalité pédagogique suggérée : l'art du questionnement
Une question est choisie. Chacun répond individuellement par écrit à la question donnée. On divise le groupe en équipes de trois personnes. Trois fonctions sont établies : questionneur, questionné et observateur. Le questionné lit sa réponse à la première question, le questionneur l'interroge pour lui faire creuser ou repenser sa réponse, sans tenter de répondre à sa place. Une fois terminé, l'observateur fait ses commentaires sur le dialogue réalisé. On change les rôles, et on refait la procédure. On change à nouveau les rôles pour que chacun puisse remplir les trois fonctions. Si cela est possible, recommencer avec d'autres questions. Analyse du travail et de l'exercice avec l'ensemble du groupe.

Rubrique rédigée par Oscar Brenifier

Exercices pédagogiques

Représentations schématiques

- *Demander aux participants de lire également la fiche «Les sciences arabes : entre savoir-faire, expérimentation et savoir théorique».*
- *Diviser les participants en sous-groupes.*
- *Poser la question suivante : quels est le processus des démarches expérimentales arabo-musulmanes ?*
- *Chaque groupe crée un schéma de la démarche expérimentale arabo-musulmane, illustré avec des exemples comparés puisés dans d'autres modèles expérimentaux.*
- *Chaque groupe expose son travail avec l'aide de son schéma.*
- *Demander aux groupes de discuter du modèle « observation - expériences - analyse des résultats - élaboration d'un modèle ou d'une théorie ».*
- *Poser les questions suivantes aux participants :*

  Quelle comparaison avec d'autres modèles scientifiques ?

  Quel est l'exemple d'optique et les différentes applications pratiques ?

  Quels rapports entre les sciences médicales, la psychologie et les maladies mentales ?

  Dieu, émotions et sciences ; dualisme ou harmonie ?

  Rationalité et logique: quelles influences sur l'Occident ?

  Quelles différences y-a-t-il entre les visions scientifiques grecques et arabo-musulmanes ?

  Pour la civilisation arabo-musulmane, quel est le rapport entre la musique et les sciences ?

Rubrique rédigée par Jonathan Levy

AL FÂRÂBÎ ET LES SCIENCES DANS LA PREMIÈRE MOITIÉ DU Xe SIÈCLE

Sans nier ses prédispositions intellectuelles exceptionnelles, Al Fârâbî (m. 950) apparaît bien comme le produit de son siècle, c'est-à-dire une époque faste pour l'étude de la philosophie et la publication d'ouvrages nouveaux dans ce domaine. C'est également au cours de cette phase que sont apparues de nouvelles orientations prolongeant le contenu des héritages anciens (en géométrie, en mécanique, en optique et en médecine) et ont commencé à se constituer de nouvelles disciplines scientifiques : l'algèbre, la trigonométrie et la science du temps[11].

Plus que son prédécesseur Al Kindî, notre grand philosophe a profité de tous ces développements nouveaux et en a été un acteur attentif. Ses écrits non philosophiques montrent clairement qu'il a eu une formation solide dans différents domaines des sciences exactes : mathématique, astronomie, chimie, médecine, musique (cette dernière discipline étant considérée, à son époque, comme une branche des mathématiques). Certaines de ses publications, comme celles qui traitent de chimie, de médecine et de zoologie ont peu circulé. D'autres ont eu autant d'importance que ses travaux philosophiques, du moins aux yeux de ses contemporains et des lecteurs des siècles suivants. Il faut enfin noter que, comme Al Kindî, il a eu deux types de productions scientifiques : celles d'un homme de science qui est resté dans les limites de chacune des disciplines qu'il a traitées et celle du philosophe, qui a réfléchi sur les sciences en général et sur le contenu de certaines d'entre elles, à travers le filtre de la logique dont il était un grand spécialiste.

En géométrie, il est l'auteur du *Kitâb al-mudkhal ilâ l-handasa al-wahmiyya* [Livre introductif à la géométrie imaginaire] et du *Kitâb fî l-hayyiz wa l-miqdâr* [Livre sur l'espace et la grandeur], deux écrits qui ne nous sont pas parvenus. Il a également publié deux commentaires importants, de nature philosophique, sur une partie des *Éléments* d'Euclide, c'est-à-dire le livre référence de tous les géomètres depuis l'antiquité jusqu'au XVIIe siècle. Ces commentaires ont circulé soit indépendamment l'un de l'autre soit sous le titre de *Sharh al-mustaghlaq min musâdarât al-maqâla al-ûla wa l-khâmisa min Uqlîdis* [Commentaire sur les difficultés des prémisses du premier et du cinquième Livre du traité d'Euclide]. Dans ces deux épîtres, il analyse avec finesse et esprit critique des notions géométriques et, surtout, la notion difficile de « *rapport de deux grandeurs* ». Mais son étude est de nature épistémologique et non pas technique.

Dans le texte qui concerne la géométrie euclidienne, c'est en philosophe, utilisant les outils de la logique, qu'Al Fârâbî réfléchit sur les notions de point, de ligne, de surface et de corps qui sont à la base de l'échafaudage géométrique euclidien. Il montre, en particulier, qu'il y a deux manières d'appréhender ces notions dans leurs relations mutuelles. La première est la démarche analytique, que l'on pourrait qualifier « *d'intuitionniste* » et qui est justifiée par les nécessités pédagogiques évoquées par le philosophe lui-même. Elle part de l'objet le plus sensible, c'est-à-dire le corps pour en déduire la surface comme limite du corps, la ligne comme limite de la surface et le point comme limite de la ligne. La seconde est la démarche synthétique qui part de l'objet le plus simple, le point, pour remonter jusqu'au corps[12].

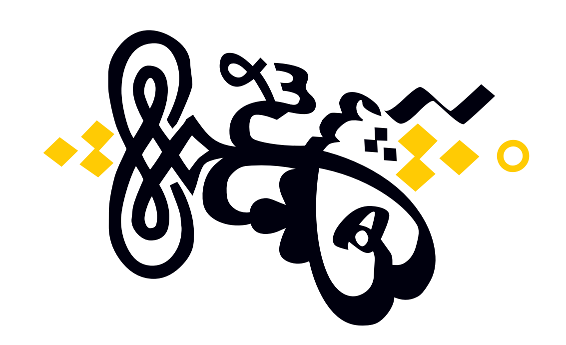
Son second texte porte sur la définition de la partie qui mesure le tout, sur la notion de rapport et sur celle de grandeurs proportionnelles, c'est-à-dire les éléments essentiels sur lesquels reposent la théorie des proportions du Livre V et la théorie des grandeurs irrationnelles du Livre X des *Éléments* d'Euclide.

En astronomie, Al Fârâbî est l'auteur d'un *Sharh al-Majistî* [Commentaire sur l'Almageste] et, surtout, d'un *Kitâb al-lawâhiq* [Livre des annexes] qui est conçu comme un complément au contenu de l'*Almageste* de Ptolémée (IIe s.) dans la mesure où il y résout des problèmes astronomiques à l'aide des nouveaux outils trigonométriques qui avaient été élaborés à Bagdad, au IXe siècle, à partir d'éléments d'origine indienne. En astrologie, il a publié une *Risâla fî ibtâl ahkâm an-nujûm* [Épître sur la réfutation des jugements des étoiles] dans laquelle il critique le contenu et les fondements de cette discipline très en vogue à son époque alors qu'elle essuyait, régulièrement, les foudres des théologiens et des philosophes[13].

Malgré l'importance du contenu de certains des écrits que nous venons d'évoquer, ils ont été éclipsés par deux autres ouvrages scientifiques qui seront très étudiés après le Xe siècle. Le premier est son fameux *Kitâb al-mûsiqî al-kabîr* [Le grand livre de la théorie musicale] qui est la plus importante contribution réalisée sur la musique en pays d'Islam. Ce véritable traité représente, en fait, le couronnement d'une œuvre très riche couvrant les aspects historiques, théoriques et instrumentaux de la musique et dont certains aspects ont fait l'objet de deux écrits plus modestes : *al-Mudkhal fî l-mûsiqa* [L'introduction à la musique] et *Istiqsâr 'ilm al-mûsiqa* [L'abrégé de la science de la musique]. Dans son grand livre, Al Fârâbî révèle, à la fois, sa maîtrise des aspects théoriques hérités de la tradition musicale grecque et sa profonde connaissance, comme praticien, des instruments utilisés à son époque. D'une manière plus précise, on y trouve traités les aspects physiques du son (production, transmission, acuité, gravité), les notions de notes, d'intervalles (avec les différentes subdivisions de ces derniers), de mélodies et de rythmes. On y trouve aussi une étude très fouillée de certains instruments, comme le luth, le tunbûr, la flûte et le rabâb. Il faut préciser, au sujet de la démarche d'Al Fârâbî que, contrairement à ses successeurs, Ibn Sînâ (m. 1037) et Nasîr ad-Dîn at-Tûsî (m. 1274), qui appréhendent la musique essentiellement sous l'angle mathématique, notre philosophe prend en compte la dimension humaine. C'est ainsi que, dans son « *deuxième discours* » de la partie intitulée « *Livre de la composition* », il fait une étude approfondie du chant et le conclut par un chapitre intitulé « *L'effet des mélodies, leur embellissement et leur rapport avec les passions* »[14].

Le second ouvrage scientifique, qui a eu une grande postérité, ne traite pas d'une science particulière, mais de toutes celles qui étaient pratiquées au Xe siècle. Intitulé *Kitâb ihsâ' al-'ulûm* [Livre du recensement des sciences], ce petit livre est beaucoup plus qu'une simple classification des sciences reflétant, plus ou moins, les conceptions grecques du savoir savant. C'est une sorte d'état des lieux dans le domaine intellectuel qui recense les activités nouvelles apparues à la suite du phénomène de traduction des VIIIe-IXe siècles. Parmi ces activités, certaines, comme la géométrie, la médecine ou la mécanique, s'inscrivaient dans le prolongement des héritages grecs et indiens. D'autres étaient nouvelles et elles apparaissaient pour la première fois dans une classification des sciences. C'est le cas de l'algèbre qui n'existait pas, en tant que discipline, avant l'avènement de l'Islam et qui fit son apparition, pour la première fois, avec la publication, entre 813 et 833, du *Kitâb al-mukhtasar fî hisâb al-jabr wa l-muqâbala* [Livre abrégé sur le calcul par la restauration et la comparaison] d'Al Khwârizmî (m. 850).

Le livre d'Al Fârâbî présente les disciplines dans l'ordre suivant : la science de la langue, la logique, les mathématiques, la physique, la métaphysique, la politique, le Droit et la théologie spéculative. Tout ce qui correspond aux sciences « *exactes* » est en fait regroupé dans le chapitre des mathématiques. On y trouve l'arithmétique, le calcul, la géométrie, l'optique, l'astronomie, l'astrologie, la musique, la science des poids et la « *science des procédés ingénieux* ». Cette dernière appellation recouvre en fait plusieurs disciplines qui visent toutes à mettre en application les aspects théoriques des chapitres mathématiques déjà recensés. Ainsi, pour notre philosophe, la combinaison de la science du nombre et de la géométrie donne l'algèbre qui est l'art de manipuler les grandeurs déjà étudiées dans le Livre X des *Éléments* d'Euclide. On trouve aussi, dans cette science des « savoir-faire » l'architecture, les procédés de mesurage, la réalisation d'instruments astronomiques ou musicaux, la fabrication d'automates ou d'armes de guerre et la conception d'instruments d'optique comme les lunettes et les miroirs ardents[15].



PHILOSOPHIE ET SCIENCES EN ORIENT APRÈS LE Xe SIÈCLE

La période qui s'étend du début du XIe siècle à la fin du XIIIe, et qui correspond aux siècles d'Ibn Sînâ, d'Ibn Al Haytham (m. 1041), d'Al Khayyâm (m. 1131) et de Nasîr ad-Dîn at-Tûsî, a été d'une grande fécondité pour la philosophie et a donné l'occasion aux praticiens de cette discipline - philosophes ou scientifiques - d'intervenir en sciences, et plus particulièrement en mathématiques et en astronomie. Ils vont faire appel aux outils de la philosophie et de la logique pour donner leurs points de vue sur les fondements de ces matières, pour porter des jugements sur la validité de telle ou telle démarche scientifique, et même pour faire intervenir certains de ces outils là où les démarches strictement scientifiques ne permettaient pas de résoudre le problème posé.

Il y a eu, par exemple, des interventions importantes dans le domaine des fondements des mathématiques. En arithmétique, la réflexion a concerné les concepts d'unité et de nombre. En géométrie, elle a porté sur certaines prémisses des Livres I, V et X des *Éléments* d'Euclide et, plus particulièrement, sur le cinquième postulat du Livre I (qui affirme la possibilité de mener par, un point donné, une et une seule parallèle à une droite donnée)[16]. Dans ce domaine, les contributions d'Ibn Sînâ sont très instructives. Comme scientifique, il s'est contenté d'aborder ces notions, d'une manière classique, dans son résumé des *Éléments* d'Euclide qu'il a inséré dans le *Kitâb ash-shifâ'*[17]. Mais, c'est en philosophe qu'il a repris l'étude de certaines notions mathématiques. C'est ainsi que, dans sa *Métaphysique* et dans sa *Logique*, il a traité des notions d'angles et de figures en relation avec celles de qualité et de quantité. Il a réfléchi aussi sur la meilleure manière de définir les autres objets fondamentaux de la géométrie. Enfin, à la suite d'Aristote, il a analysé les concepts de l'un, du multiple et de l'infini.

De son côté, Al Khayyâm a tenté de soumettre les constructions et les démonstrations mathématiques aux critères de la logique aristotélicienne. Il a également introduit des notions philosophiques, comme la preuve attributive ou la preuve causale que l'on trouve déjà dans le *Kitâb ash-Shifâ'* ou dans les *Ishârât wa t-tanbîhât* [Le livre des directives et des rappels] d'Ibn Sînâ.

Une seconde démarche, qui s'est avérée très féconde, a été intiée par Thâbit Ibn Qurra et elle a été poursuivie par Ibn Al Haytham. Ces contributions constituent les premiers pas de ce qu'on a désigné plus tard, en Europe, par le terme *d'intuitionnisme*. Il s'agit de l'introduction du *mouvement* dans la définition de certains objets géométriques. Ainsi, pour s'assurer du parallélisme de deux droites, Thâbit Ibn Qurra avait imaginé un cylindre rigide dans lequel se déplaçait un segment qui engendrait une ligne parallèle dont l'existence était assurée par la présence du cylindre. De son côté, Ibn Al Haytham, dans le but d'éviter d'introduire la notion d'infini dont la perception était difficile, a fait appel à des procédés mécaniques et au mouvement pour établir l'existence d'un prolongement illimité d'une droite. Parce qu'elles introduisaient le critère de *constructibilité*, ces deux démarches étaient, pour la première fois, en rupture avec la conception platonicienne des objets mathématiques idéaux[18]. D'ailleurs, elles ont provoqué une réaction vigoureuse de la part d'Al Khayyâm et de Nasîr ad-Dîn at-Tûsî qui accuseront Ibn Al Haytham d'incompétence en philosophie. Indépendamment du contenu, parfois peu aimable, de la polémique sur ce sujet, il faut retenir le caractère philosophique de ce débat et le fait qu'il a été mené par des mathématiciens ayant une certaine maîtrise des outils de la philosophie.

Un autre domaine mathématique a favorisé l'intervention des outils philosophiques, celui de la théorie des grandeurs. Il fallait justifier l'extension des opérations arithmétiques à des grandeurs qui n'étaient plus des entiers ou des fractions et que les astronomes rencontraient souvent dans le cadre de leurs activités de mesure et de calcul. Cela a amené des mathématiciens des pays d'Islam à critiquer certaines définitions d'Euclide et à en proposer d'autres. C'est Al Khayyâm qui est allé le plus loin dans ce travail en sollicitant, explicitement, des concepts philosophiques aristotéliciens. Ce qui lui a permis de critiquer la notion euclidienne d'égalité ou d'inégalité de deux rapports et de lui substituer une notion jugée plus juste et qui porte le nom *d'anthyphérèse*. Il n'a pas hésité non plus à emprunter à la *Physique* d'Aristote le principe de divisibilité à l'infini d'une grandeur continue pour établir un résultat qu'Euclide n'avait pas mentionné dans son ouvrage[19]. En faisant cela, il ouvrait la voie à Nasîr ad-Dîn at-Tûsi qui allait exprimer, d'une manière tout à fait satisfaisante pour son époque, une notion difficile qui portera, beaucoup plus tard en Europe, le nom de « *nombre réel positif* ».

Rubrique rédigée par Khaled Roumo



Clés de lecture

> *Quelle est l'originalité du lien entre philosophie et sciences en pays d'Islam ?*

> *Comment s'est faite la genèse « multiculturelle » de la philosophie arabe ?*

> *Découvrir, avec Al Kindî, la figure du philosophe « pluridisciplinaire ».*

> *Noter l'étendue de l'influence de ce philosophe savant jusqu'au XIVe siècle en Europe.*

> *Une autre figure de philosophe « pluridisciplinaire » : Al Fârabî.*
> *Apprécier son originalité dans l'application de la logique à ses différentes activités scientifiques.*
> *Un philosophe musicien : théoricien et praticien.*
> *Apprécier son innovation dans l'étude du lien entre la musique et les passions humaines.*

> *Noter l'apparition d'une nouvelle étude : « Livre du recensement des sciences ».*

> *Apprécier ce bond en avant du XIe au XIIIe siècle : les philosophes savants établissent les bases d'une « démarche scientifique ».*

> *L'apport de l'Andalousie : Ibn Bâja, philosophe, savant et homme politique.*
> *Cette importante figure citée par Maïmonide, ses innovations en mathématiques.*

> *Apprécier ce merveilleux exemple de questionnement scientifique : un problème mathématique (sur les courbes) posé par les Grecs, repris par les Arabes et résolu, 20 siècles après, par les Européens.*

> *Apprécier, dans le contexte, l'éthique scientifique fixée par le savant Ibn Al Haytham (m. 1041) : « …notre but sera l'objectivité et nous ne suivrons pas notre inclination… nous nous efforcerons de rechercher la vérité et non l'inclination vers les opinions ».*

LES PHILOSOPHES ET LES SCIENCES EN ANDALUS AUX XI[e]-XII[e] SIÈCLES

Encore aujourd'hui, lorsqu'on évoque Ibn Bâjja (m. 1138) on pense essentiellement à son œuvre philosophique inachevée. Pourtant, ce qui reste de ses contributions multiformes, et ce que nous savons du milieu intellectuel de l'Andalus des XI[e]-XII[e] siècles, nous autorisent à dire que nous sommes en présence d'un scientifique exceptionnel qui était non seulement bien informé de l'état des sciences de son époque, mais qui avait aussi contribué à dynamiser certaines d'entre elles. On peut même affirmer que si ses activités dans ces domaines avaient pu être menées à bien ou si ce qu'il avait déjà écrit avait été enseigné et diffusé, ce philosophe aurait également pu passer à la postérité comme botaniste, musicologue, astronome et même mathématicien[20].

La formation scientifique d'Ibn Bâjja a eu lieu à Saragosse qui était gouvernée, depuis 1010, par des membres de la dynastie des Banû Hûd. Grâce à deux d'entre eux, Al Muqtadir (1046-1081) et son fils Al Mu'taman (1081-1085), la ville était devenue l'un des pôles scientifiques et philosophiques les plus importants d'Al Andalus[21]. Mais c'était aussi un endroit stratégique convoité par le pouvoir castillan du Nord et qui finira par être absorbé par ses voisins chrétiens. C'est la raison essentielle qui a poussé notre philosophe à quitter sa ville natale et à s'installer, d'une manière toujours provisoire à Valence, à Séville puis à Fès. Très tôt, sa vie a été riche en productions intellectuelles, mais également en actions politiques qui lui ont valu la prison plus d'une fois et qui ne sont peut-être pas étrangères à son assassinat, à Fès en 1138.

Pour avoir une idée du niveau de sa formation scientifique, il suffit de lire ce qu'il a écrit lui-même dans les correspondances qu'il a eu avec deux de ses amis, Ibn Al Imâm, qui était installé à Grenade et Ibn Hasday qui vivait au Caire. Dans une de ses lettres, il dit : « Quant à l'art de la musique, je l'ai pratiqué jusqu'à ce j'y ai atteint un niveau qui m'a satisfait, puis après cela j'ai pratiqué l'art de l'Astronomie (…).Puis, après en avoir achevé l'étude (...), je me suis consacré à la spéculation concernant la Physique »[22]. Dans une autre lettre, il évoque sa formation supérieure en mathématiques auprès d'un grand professeur, Ibn Sayyid qui enseignait à Valence[23].

Nous disposons aussi d'un certain nombre d'éléments qui nous autorisent à dire qu'Ibn Bâjja a apporté des contributions originales dans certains domaines, comme la musique, l'astronomie, la botanique et les mathématiques. Dans la première discipline évoquée, le biobibliographe Al Maqqarî dit, à propos du livre qu'aurait écrit notre philosophe, « qu'il était, en Occident, ce qu'était le livre d'Abû Nasr Al Fârâbî en Orient »[24]. Et il ajoute que les mélodies les plus célèbres, qui font partie du répertoire de la musique d'Al Andalus, lui sont attribuées. On sait aussi qu'il a enseigné le chant et la pratique du luth et que lui-même était un virtuose de ce dernier instrument.

En astronomie, Ibn Bâjja a entrepris des recherches théoriques et réalisé de nombreuses observations, en particulier celle de l'éclipse de Jupiter par Mars qui a eu lieu en 1101. Il a également donné son avis au sujet de la disposition de certaines planètes, en particulier Mercure et Vénus, par rapport au Soleil. L'opinion d'Ibn Bâjja a été jugée suffisamment importante pour que le grand penseur juif Maïmonide (m. 1204) l'évoque explicitement dans son *Dalâlat al-hâ'irîn* [Le guide des égarés][25]. Il a enfin participé au *débat du siècle* qui concernait les modèles planétaires de Ptolémée (II[e] s.) et qui devait aboutir, au XIII[e] siècle, à leur rejet et à leur remplacement par de nouveaux modèles. La critique se fondait sur la nécessité de respecter les principes fondamentaux de la physique de l'époque, c'est-à-dire ceux qui avaient été définis et défendus par Aristote et qui portaient sur la nature du mouvement et sur les formes de sa réalisation dans l'Univers. C'est donc, là encore, un exemple de l'intervention de la philosophie dans un problème purement scientifique. En empruntant la voie ouverte par Ibn Al Haytham dans son livre intitulé *ash-Shukûk 'alâ Batlamyûs* [Les doutes sur Ptolémée], Ibn Bâjja aurait remis en cause (dans une épître signalée par Maïmonide, mais qui demeure introuvable), les modèles géométriques de l'astronome grec. Il aurait également élaboré un modèle qui n'utilisait pas les fameux *épicycles* qui posaient problème aux yeux des astronomes musulmans des XI[e]-XIII[e] siècles[26]. Il est important de noter que cette remise en cause des modèles de Ptolémée a été le point de départ d'une réflexion qui a été poursuivie par deux autres philosophes andalous, Ibn Tufayl (m. 1185) et Ibn Rushd (m. 1198).

En mathématiques, on a, pendant longtemps, considéré que si Ibn Bâjja, comme les philosophes qui l'avaient précédé, avait de bonnes bases en calcul, en géométrie et en algèbre, il n'avait pas pratiqué ces disciplines comme auteur et encore moins comme chercheur. Or, certaines de ses lettres, analysées il y a moins de trente ans, révèlent chez lui une facette insoupçonnée que l'on ne trouve chez aucun autre philosophe de la civilisation de l'Islam, celle du chercheur préoccupé par des problèmes non encore résolus. En effet, après avoir bien assimilé le contenu des travaux, tout à fait originaux, de son professeur Ibn Sayyid, il a entrepris d'établir de nouveaux résultats. Voici comment il en parle dans une lettre envoyée à Ibn Al Imâm : « J'avais déjà dit qu'il t'était parvenu que 'Abd ar-Rahmân Ibn Sayyid avait découvert des démonstrations géométriques d'un genre auquel aucun de ses prédécesseurs dont il nous est parvenu des informations n'avait songé, et qu'il ne les a pas consignées dans un livre (...). Et il t'est également parvenu que j'y ai ajouté "des compléments" au moment où il les avait découvertes (…). Et mon intention est de t'écrire un livre qui les contiennent et de leur ajouter des problèmes à propos desquels je t'avais dit que j'avais élaboré des démonstrations durant mon second emprisonnement »[27].

Les travaux mathématiques d'Ibn Bâjja ont concerné l'étude de nouvelles courbes géométriques en vue de les utiliser pour résoudre des problèmes difficiles que ni les savants grecs ni les savants de l'Orient musulman n'avaient résolus. Dans une seconde lettre à son ami, il précise que les travaux de son professeur et les siens sont partis de l'étude du fameux ouvrage d'Apollonius (IIIe s. av. J.-C.), intitulé *Les Coniques*. Les courbes étudiées dans ce dernier livre avaient permis aux mathématiciens musulmans d'Orient de trouver des solutions géométriques à des problèmes algébriques du 3e et du 4e degré. Mais elles n'ont pas pu résoudre ceux qui étaient de degré supérieur à 4. Il fallait donc concevoir et étudier de nouvelles courbes, plus complexes. C'est ce qu'avait fait partiellement Ibn Sayyid dont le travail aurait été complété par Ibn Bâjja. Les nouveaux outils auraient servi à résoudre deux problèmes célèbres hérités de la tradition grecque et qui ont donné lieu, entre le IXe et le XIe siècle, à de nombreuses tentatives de résolutions qui se sont toutes avérées infructueuses. Il s'agit du problème de la division d'un angle en un nombre quelconque de parties et de la détermination d'un nombre quelconque de grandeurs faisant, avec deux grandeurs données, des rapports égaux. Il faudra attendre le XVIIe siècle et la nouvelle école mathématique européenne pour établir de nouveau ces résultats.

Ainsi, pendant de longs siècles, la philosophie a accompagné les sciences exactes et ces dernières ont alimenté la réflexion des philosophes. Cela s'est fait dans le contexte d'une civilisation qui s'est approprié les savoirs anciens et les outils de la pensée grecque puis qui les a fructifiés sans complexe et sans limitation du champ de la réflexion. Cela a permis l'émergence, dès le IXe siècle, d'un profil de savant, maîtrisant les techniques des disciplines scientifiques, nourri de philosophie, armé de ses instruments d'investigation et imprégné d'une démarche, à caractère universel, que le temps n'a pas altérée et qui est résumée par ces propos d'Ibn Al Haytham : « Et, dans tout ce qui fera l'objet de notre investigation et de notre observation, notre but sera l'objectivité et nous ne suivrons pas notre inclination. Et, dans tout ce que nous jugerons et critiquerons, nous nous efforcerons de rechercher la vérité et non l'inclination vers les opinions »[28].

---

1 **Ch.-C. Gillispie (édit.),** *Dictionary of Scientific Biography*, **New York, Scribner's son, 1970-1980, vol. 6, pp. 230-249.**

2 *Op. cit.*, **pp. 236-237.**

3 *Op. cit.*, **Vol. 13, pp. 288-295.**

4 **Thâbit Ibn Qurra,** *Maqâla fî talkhîs mâ atâ bihî Aristûtâlîs fî kitâbihî fî mâ ba'd at-tabî'a* **[**Épître sur le résumé de ce qu'a affirmé Aristote dans son Livre sur la métaphysique], **Ms. Hyderabad, University, n°1402 ; Istanbul, Aya Sofya, n° 4832/14.**

5 **S. Pines,** *Thabit Ibn Qurra's conception of number and theory of mathematical infinite*, **Actes du XIe congrès International d'Histoire des Sciences, Varsovie, 1965, III, pp. 160-166.**

6 **Ch.-C. Gillispie (édit.),** *Dictionary of Scientific Biography*, *Op. cit.*., **Vol. 15, pp. 261-266.**

7 **R. Rashed (éd. & trad.),** *L'Optique et la Catoptrique d'Al Kindî*, **Leiden, Brill, 1997.**

8 **A. Shiloah,** *Un ancien traité sur le 'ûd d'Abû Yûsuf Al Kindî,* **Oriental Studies, 4, (1974), pp.179-209 ; R. Lachmann & M. Al Hafni :** *Ja'qub ibn Ishâq Al Kindî, Risâla fî khubr ta'lîf al-alhân*, **[Sur les savoir-faire en matière de composition des mélodies], Beyrouth, 1931.**

9 **F. Sezgin ,** *Geschichte des arabischen Schrifttums*, **Band VII, Astrologie bis ca 430 H., 1978, pp. 241-261.**

10 **L. Gauthier ,** *Antécédents gréco-arabes de la psycho-physique*, **Beyrouth, Dâr al-Mashriq, 1938.**

11 **A. Djebbar ,** *La phase arabe de la trigonométrie*, **Actes du colloque «** *Les instruments scientifiques dans le patrimoine : quelles mathématiques ?* **» (Rouen, 6-8 avril 2001), Paris, Éditions Ellipse, 2004, pp. 415-435.**

12 **G. Freudenthal ,** *La philosophie de la géométrie d'Al Fârâbî, son commentaire sur le début du Ier Livre et le début du Ve Livre des Éléments d'Euclide*, **Jerusalem Studies in Arabic and Islam, n°11 (1988), pp. 104-219.**

13 **B. A Rosenfeld & E. Ihsanoğlu,** *Mathematicians, Astronomers & other Scholars of Islamic Civilisation and their works (7th-19th c.)*, **Istanbul, I.R.C.I.C.A., 2003, pp. 75-78.**

14 **Al Fârâbî ,** *Kitâb al-mûsiqî al-kabîr* [Le grand livre de la théorie musicale], **R. d'Erlanger (trad.), Paris, Paul Geuthener, 1930.**

15 **Al Fârâbî ,** *Kitâb ihsâ' al-'ulûm* [Livre du recensement des sciences], **U. Amine (édit.), Le Caire, Librairie anglo-égyptienne, 1968, pp. 93-110.**

16 **Euclide,** *Les Éléments*, **Vitrac (trad.), Paris, Presses Universitaires de France, 1990, pp. 175-178.**

17 **Ibn Sînâ,** *Usûl al-handasa* [Les fondements de la géométrie]. **In** *Kitâb ash-shifâ'*, **A. Sabra & A. Lutfi Muzhir (édit.), Le Caire, 1967.**

18 **A. Djebbar ,** *Quelques remarques sur les rapports entre philosophie et mathématiques arabes*, **Actes du Colloque de la Société Tunisienne de Philosophie (Hammamet, 1-2 Juin 1983),** *Revue Tunisienne des Études Philosophiques*, **Mars 1984, n° 2, p. 9.**

19 **Al Khayyâm,***'Umar al-Khayyâm, Muadarât Uqlîdis* **[**Les prémisses d'Euclide], **A. I. Sabara (édit.), Alexandrie, 1961, pp. ; A. Djebbar ,** *L'épître d'Al Khayyâm sur « L'explication des prémisses problématiques du livre d'Euclide »,* **Revue** *Farhang* **(Téhéran), Vol. 14, n° 39-40 (2002), pp. 79-136.**

20 **D. M. Dunlop,** *Remarks on the life and works of Ibn Bajjah*, **Proceeding of the Twenty second Congress of Orientalists, Leiden, Brill. 1957, Vol. II, pp. 188-196 ; Encyclopédie de l'Islam, article** *Ibn Bajja*, **nouvelle édition, Paris, Maisonneuve & Larose, 1968, pp. 750-751; Ch.-C. Gillispie (édit.) :** *Dictionary of Scientific Biography*, *Op. cit.*, **Vol. 1, pp. 408-410.**

21 **A. Djebbar,** *Deux mathématiciens peu connus de l'Espagne du XIe siècle : al-Mu'taman et Ibn Sayyid* **In M. Folkerts et J.P. Hogendijk (édit.):** *Vestigia Mathematica, Studies in medieval and early modern mathematics in honour of H.L.L. Busard*, **Amsterdam-Atlanta, GA 1993, pp. 79-91 ; G. T. Beech,** *The brief eminence and doomed fall of Islamic Saragossa,* **Madrid, Instituto de Estudios Islamicos y del Oriente Proximo, 2008, pp. 99-177.**

22 **J. Alaoui ,** *Rasâ'il falsafiyya li Abî Bakr Ibn Bâjja*, **Beyrouth, Dar ath-thaqafa - Casablanca, Dar an-nashr al-maghribiyya, 1983, p. 78.**

23 *Op. cit.*, **p. 88.**

24 **Al Maqqari ,** *Nafh at-tîb fî ghusn al-Andalus ar-ratîb* [L'exhalaison du parfum de la tendre branche d'al-Andalus], **Ihsan 'Abbâs (édit.), Beyrouth, Dâr Sâdir, 1968, Vol. III, p. 185.**

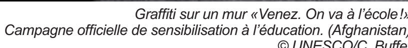
25 **Maïmonide,** *Dalaâlat al-hâ'irîn* [Le guide des égarés], **S. Munk (trad.), Paris, Maisonneuve & Larose, 1856. Réédition, Paris, Verdier, 1979, pp. 264-265.**

26 **Maïmonide,** *Dalâlat al-hâ'irîn*, *Op. cit.*, **pp. 317-318.**

27 **J. Alaoui ,** *Rasâ'il falsafiyya li Abî Bakr Ibn Bâjja*, *Op. cit.*, **p. 88.**

28 **Ibn Al Haytham,** *Kitâb al-manâzir* [Livre de l'optique], **A. I. Sabra (édit.), Livres I-III, Koweit, 1982, p. 62.**




Graffiti sur un mur «Venez. On va à l'école!»
Campagne officielle de sensibilisation à l'éducation. (Afghanistan)
© UNESCO/C. Buffet

L'ÉDUCATION, SENS ET ESSENCE

QUE CE SOIT DANS L'ENSEIGNEMENT PRIMAIRE ET SECONDAIRE, OU À L'UNIVERSITÉ, L'ISLAM EST PRÉSENTÉ PAR CERTAINS COMME UNE RELIGION NATURELLE, C'EST-À-DIRE LA RELIGION À LAQUELLE L'HOMME DOIT CROIRE ET OBÉIR IMPÉRATIVEMENT S'IL VEUT RÉALISER SON HUMANITÉ. L'ISLAM EST ALORS CONSIDÉRÉ DANS CETTE OPTIQUE COMME SI LUI SEUL DEVAIT CONSTITUER LE FONDEMENT ULTIME DE TOUT DISCOURS SUR NOTRE CONDITION. MAIS LA «VÉRITÉ RÉVÉLÉE» DE L'ISLAM EST-ELLE UNE MATRICE INTANGIBLE ET INDISCUTABLE DE TOUT SAVOIR? À L'OPPOSÉ DE CE MODÈLE RIGORISTE, OÙ TROUVER, DANS LE MONDE MUSULMAN, UN EFFORT POUR PENSER PAR SOI-MÊME? LES SOUFIS, LES MYSTIQUES DE L'ISLAM, SOUVENT INQUIÉTÉS PAR L'ORTHODOXIE RELIGIEUSE, PROPOSENT UN MODÈLE DE LIBERTÉ INTELLECTUELLE QUI PERMET L'ÉVEIL DE L'ESPRIT À LA COMPLEXITÉ DU RÉEL. L'ÉDUCATION EN ISLAM, QUOI QU'EN DISENT LES PROGRAMMES RIGORISTES, MONTRE CHEZ L'UN DE SES PLUS GRANDS AMBASSADEURS, TAHA HUSSEIN, ÉCRIVAIN ÉGYPTIEN DE LA PREMIÈRE MOITIÉ DU XXe SIÈCLE, SA CAPACITÉ À DÉPASSER SES BLOCAGES POUR CONDUIRE L'INDIVIDU À CETTE SECONDE NAISSANCE – À LA LIBERTÉ, À LA RAISON, À LA CONSCIENCE – À LAQUELLE CHAQUE ÊTRE HUMAIN EST APPELÉ PAR SA NATURE.

Ainsi l'enfant connaissait le cheikh, et fut heureux d'aller se joindre au cercle de ses auditeurs. Quelle joie d'enlever ses sandales à la porte de la mosquée, et de marcher sur les nattes, puis sur le marbre, puis sur ces tapis fins qui recouvraient le sol du sanctuaire! Quel délice de prendre place dans le cercle sur ce tapis, au côté d'une colonne de marbre, dont il toucha la surface et tout de suite aima la douceur lisse, évocatrice des méditations, et aussi de la parole de son père: «j'espère vivre assez longtemps pour voir ton frère Cadi, et toi-même «*'âlim*», au pied d'une colonne d'al Azhar.[1] ».

Presque intemporelle, cette scène traditionnelle de l'enseignement en terre d'Islam montrant un jeune étudiant venant s'asseoir dans un coin de la mosquée, aux pieds du maître pour écouter sa leçon, nous vient de l'autobiographie de Taha Hussein, *Le Livre des jours*. Le grand écrivain égyptien, né en 1889, décrit dans ce roman d'apprentissage devenu un classique les différentes étapes de son instruction, depuis l'école coranique de son village de la Moyenne-Égypte jusqu'aux bancs de la Sorbonne, en passant par l'université des sciences islamiques d'al Azhar et l'université nouvelle du Caire, moderne et profane, qui venait d'être créée sur le modèle européen. Que de différences à assimiler pour lui entre les méthodes d'enseignement pratiquées dans ces différents lieux!

Il commence par apprendre le Coran par cœur, de la façon la plus classique qui soit pour nombre d'enfants dans l'ensemble du monde musulman d'hier et d'aujourd'hui. Évoquant le souvenir de ces heures passées devant « Sayedna », le maître sévère, il écrit : « Notre ami », dit-il de lui-même, « se revoit assis par terre et jouant avec les sandales, pendant que Sayedna lui faisait réciter la sourate du Miséricordieux » et « il se remémore très clairement le jour où, ayant terminé, il savait le Coran tout entier. C'est que Sayedna lui en avait parlé des jours à l'avance en lui disant combien son père serait heureux… ». À l'issue de cet apprentissage de plus de six mille versets, dont il faut réaliser la prouesse pour la mémoire, Taha Hussein reçoit à l'âge de neuf ans à peine le surnom de « cheikh », « car quiconque sait le Coran par cœur est cheikh en dépit de son âge »[2].

Mais ce qui a été appris aussi rapidement, de façon toute mécanique, sans aucune réflexion sur les significations du texte et sur ses symboles, va tout aussi rapidement s'effacer de la mémoire du jeune « cheikh »… Le récit de l'humiliation ressentie lorsque cet oubli est découvert par son père est l'un des plus marquants du livre, par sa double tonalité tragique et comique, mais également parce qu'il comporte en filigrane la critique de cette méthode traditionnelle de l'apprentissage par cœur qui, pendant des siècles, a maintenu l'éducation islamique dans une culture de la répétition servile au lieu de forger l'esprit critique et la faculté d'invention. Lisons donc ce si beau passage, où l'oubli de l'enfant peut être interprété comme un acte de l'inconscient, au sens freudien, par lequel le psychisme montre qu'il refuse de se laisser emprisonner dans des savoirs qui sclérosent l'esprit au lieu de le vivifier : « il allait à l'école et en revenait sans avoir rien fait, mais certain de toujours savoir le Coran. Sayedna n'en était pas moins assuré, jusqu'à l'arrivée du jour néfaste qui fit éprouver à notre ami, pour la première fois, toute l'amertume et toute la honte de l'humiliation publique, et lui fit détester la vie. Il revenait de l'école à la fin de l'après-midi, paisible et satisfait. À peine entré, il s'entendit saluer du nom de cheikh par son père qui s'avançait vers lui avec deux amis voisins. Son père semblait radieux de le voir et le fit s'asseoir avec bonté. Il lui posa les questions habituelles, puis lui demanda de réciter la sourate des Poètes. La foudre éclatant sur sa tête n'aurait pas plus hébété l'enfant que cette simple question. Il essaya de se souvenir, réfléchit, se crut sur le point de se lancer, resta court et marmotta : « *Allah* est mon refuge contre Satan le lapidé », puis donna plusieurs fois à *Allah* les noms de Clément et de Miséricordieux, mais ne se rappela absolument rien de la sourate des Poètes, sinon que c'était une des trois qui commencent par *Tâ Sin Mim* [lettres de l'alphabet]. Et il se prit à réciter *Tâ Sin Mim* une fois, deux fois, trois fois, sans pouvoir passer à aucune phrase. Son père lui souffla le premier mot, mais sans le faire avancer d'un pas. Alors, il lui demanda la sourate des Fourmis […] Mais, cette fois-ci, son père ne l'aida plus. Il lui dit seulement avec calme : « va-t'en… Je croyais que tu savais le Coran. » L'enfant se leva, mourant de honte et tout baigné de sueur ».



L'auteur

Abdennour Bidar **est philosophe et écrivain français. Parmi ses principaux ouvrages :**
Un Islam pour notre temps **(Seuil, 2004),** ***Self Islam*** **(Seuil, 2006),**
L'Islam sans soumission, Pour un existentialisme musulman **(Albin Michel, 2008),**
L'Islam face à la mort de Dieu **(Bourin, 2010).**

« Soirée effroyable », « soirée maudite », conclut Hussein qui réapprendra ensuite le Coran tout aussi vite, mais qui continue surtout à travers cet apprentissage de nourrir son regard critique sur une méthode d'éducation dont il cerne les limites avec beaucoup d'acuité. Il s'aperçoit ainsi que ce titre de « cheikh », dont ses parents eux-mêmes l'affublent par « vanité familiale », est surtout un objet d'orgueil et de distinction sociale. De là, il déduira amèrement que « l'existence est un tissu d'iniquités et d'impostures ». Et il nourrira de cette expérience première une défiance et une vigilance vis-à-vis de tous les savoirs acquis pour le prestige et le pouvoir plus que pour eux-mêmes. C'est ce scepticisme, devenu une seconde nature, qui le conduira bien plus tard à répliquer à l'un de ses professeurs de l'université, qui s'écoutait parler : « un long bavardage n'a jamais consacré une vérité ni supprimé une erreur ! »

Les choses ont-elles changé dans le monde musulman depuis cette époque ? L'éducation des esprits est-elle devenue éveil à l'esprit critique, ou bien est-elle restée l'enseignement d'un ensemble de dogmes dont l'enregistrement du Coran par cœur fournirait encore l'archétype ? C'est la question que pose l'universitaire tunisien Hamadi Redissi dans son ouvrage intitulé *L'exception islamique* : « qu'en est-il donc de l'éducation en Islam ? » Sa réponse est sans concessions : que ce soit dans l'enseignement primaire et secondaire, ou à l'université, « l'Islam est présenté comme la religion naturelle », c'est-à-dire la religion à laquelle l'homme doit croire et obéir impérativement s'il veut réaliser son humanité. Et toutes les disciplines qui ont à voir avec la connaissance de l'homme, le sens et la conduite de la vie, autrement dit toutes les sciences humaines ou « humanités » (histoire, éducation civique, philosophie) sont, écrit-il, abordées à partir de cette référence à l'Islam comme si lui seul devait constituer le fondement ultime de tout discours sur notre condition. La « vérité révélée » de l'Islam, matrice intangible et indiscutable de tout savoir ? Se référant aux travaux de Mohammed Charfi, juriste, philosophe, et ministre de l'Education nationale en Tunisie de 1989 à 1995, Hamadi Redissi écrit ceci : « l'école islamique […] reproduit la « complicité traditionnelle » entre les élèves – déjà socialisés dans une famille islamique – et les enseignants, pédagogues complices, en osmose avec les autres composantes de la société musulmane. Autant dire que la socialisation scolaire islamique continue sans rupture la socialisation culturelle islamique, et que l'école est un relais fidèle de la famille […] Charfi a montré comment le contenu de l'enseignement de base propage l'Islam le plus rétrograde. Tous les manuels font dans le culte de « la vraie religion », dont les cinq piliers doivent être scrupuleusement suivis sous peine de sanction à l'égard des récalcitrants, et cela conformément à la charia [loi religieuse] ».

À ce régime de la vérité religieuse dogmatique comme à l'apprentissage par cœur du Coran, qui font une tête bien pleine plutôt qu'un esprit bien fait, et à l'éloquence creuse de la belle rhétorique, qui séduit et impressionne plus qu'elle n'instruit, Taha Hussein préfèrera toujours la réflexion personnelle de celui qui cherche et qui doute. Et c'est avec enthousiasme qu'il rapporte ces instants de perplexité où son jeune esprit était dérouté par telle idée ou telle phrase. « Il y eut une phrase surtout. Que de nuits sans sommeil ! Combien de journées perdues à chercher, Dieu peut en témoigner ! Il en négligea des cours où l'effort était superflu […] Cette phrase, qui ne quittait plus son cœur et son esprit, était en réalité très bizarre. Il l'avait entendue à l'état de demi-veille, au moment où il allait s'endormir ; il l'avait retrouvée intacte le lendemain matin. C'était : « La vérité est la destruction de la destruction. » Qu'est-ce que cela pouvait bien vouloir dire ? Comment détruire la destruction ? Que pouvait être cette destruction ? Et enfin comment la destruction de la destruction pouvait-elle être identique à la vérité ! Cette phrase tournait dans sa tête comme un accès de délire dans la cervelle d'un fiévreux. »

Bibliographie

> AL GHAZALI, *Erreur et délivrance*, précédé de *Lettre au disciple*, Paris, Éditions Iqra, 2000.

> AD DARQAWI, *Lettres d'un maître soufi*, traduit par Titus Burckhardt, Milan, Éditions Archè, 1978.

Mais où trouver, dans le monde musulman, le modèle d'un tel effort pour penser par soi-même ? Sans doute à l'école des soufis, ces mystiques de l'Islam souvent inquiétés par l'orthodoxie religieuse justement à cause de leur liberté intellectuelle, morale et spirituelle. Précisons toutefois, avant de présenter la façon dont leur enseignement a pu initier nombre d'esprits à cette liberté, que ce soufisme ne doit pas être idéalisé de ce point de vue : il a lui aussi, pu produire, tout au long de son histoire, du dogmatisme et de l'emprisonnement mental. Nous le voyons encore aujourd'hui à travers notamment le culte de la personnalité entretenu chez les disciples par des « maîtres spirituels » qui sont davantage des gourous manipulateurs, exigeant une soumission aveugle au nom de leur prétendue sainteté, que de véritables éveilleurs. Le critère de discernement entre les deux, c'est la possibilité laissée au disciple, ou non, de critiquer ce qui vient du maître ou de ses lieutenants, que ce soit un conseil, un ordre, tel ou tel jugement.

Hormis ces dégénérescences récurrentes, c'est tout de même chez ces soufis qu'est exprimée le plus nettement la valeur de cette expérience de la perplexité ressentie par Hussein. Or c'est bien celle-ci qui, lorsqu'elle s'installe en l'homme, est le signe qu'il commence à se porter au-delà des certitudes établies, des convictions enracinées, du dogmatisme, et qu'il devient sensible à la complexité profonde du monde et aux mystères de l'existence. Il se rend ainsi plus libre et plus profond. Il acquiert la conscience que la vérité n'est jamais possédée, mais seulement visée, que la connaissance est toujours à construire et à reconstruire, et que les deux supposent donc l'humilité. Le cheikh marocain Al Arabî ad Darqâwî écrivit ainsi, au début du XIXe siècle, un ensemble d'épîtres destinées aux adeptes de l'ordre shadhilite dont il était un maître, et dans lesquelles il revient régulièrement sur cette vertu de la perplexité : « Nous vous recommandons : si vous êtes dans un état de perplexité (*hayrah*) ne vous hâtez pas à vous accrocher à quelque chose […] si cet état vous visite, ne vous en défendez pas et ne vous affairez pas à chercher un remède, de peur que vous ne chassiez le bien qui vous visite librement […] Notre maître avait l'habitude de dire à celui qui était saisi de perplexité : « détends ton esprit et apprends à nager ! »[3].

Afin de créer cet état de perplexité, l'enseignement des maîtres soufis s'appuie en permanence sur le paradoxe qui force justement l'esprit à ne pas se reposer sur la fausse évidence de simplicité des choses. Leur éducation du disciple est fondée, à cet égard, sur un verset coranique particulièrement important dans lequel Dieu dit de lui-même : « il est le Premier et le Dernier, l'Apparent et le Caché » (sourate LVII, verset 3). Les soufis ont utilisé ce verset pour transmettre l'idée que la vérité est coïncidence des contraires, c'est-à-dire « oui » et « non » en même temps, infiniment complexe, et à ce titre située toujours au-delà de ce que le discours humain peut affirmer. Car toute affirmation est une négation : affirmer quelque chose d'un objet, c'est-à-dire porter un jugement, énoncer ce qu'est cet objet, c'est nier en même temps qu'il soit le contraire de ce qu'on affirme de lui ; par exemple, si nous disons qu'un tel est sincère, c'est nier qu'il soit hypocrite. Or pour les soufis, c'est là une limite inscrite dans tout jugement humain ; dès que l'homme affirme quelque chose, énonce telle opinion, conviction ou certitude, il simplifie le réel et manque sa complexité. L'individu jugé sincère, par exemple, l'est peut-être dans une certaine mesure, ou dans la plupart des circonstances, mais il faut bien admettre en même temps, et contradictoirement, qu'il peut sans doute pratiquer le mensonge à d'autres moments. Cette hypocrisie, à son tour, ne peut être jugée unilatéralement mais de façon complexe, selon qu'elle est mal intentionnée ou, bien au contraire, dictée par des exigences particulières comme c'est le cas pour le souci du médecin de ne pas accabler son patient en lui révélant une vérité trop difficile à entendre sur sa santé.

C'est pour éveiller l'esprit à cette complexité du réel, et l'exercer à dépasser la facilité des évidences manichéennes, que les soufis pratiquent donc l'art du paradoxe. Le sage est ainsi celui qui sait que, souvent, l'apparence est trompeuse. Ad Darqâwî écrit ainsi, dans l'une de ses *Lettres d'enseignement* : « Les choses sont cachées dans leurs contraires, certainement, le gain dans la perte et le don dans le refus, l'honneur dans l'humiliation, la richesse dans l'indigence, la force dans la faiblesse, l'ampleur dans l'étroitesse, l'élévation dans l'abaissement, la vie dans la mort, la victoire dans la défaite, la puissance dans l'impuissance et ainsi de suite. Donc, si quelqu'un veut trouver, qu'il se contente de perdre : s'il veut le don, qu'il se contente du refus ; qui désire l'honneur doit accepter l'humiliation ; et qui désire la richesse, doit se satisfaire de la pauvreté ; que celui qui veut être fort se contente de la faiblesse et que celui qui veut l'ampleur se résigne à l'étroitesse ; qui veut être élevé doit se laisser abaisser ; qui désire la vie doit accepter la mort ; qui veut vaincre doit se contenter de perdre, et qui désire la puissance doit se contenter de l'impuissance »[4].

Autant de conseils déroutants, tous destinés à faire comprendre que la façon dont on conçoit les choses a priori, lorsqu'on manque d'expérience, de maturité, de sagesse, est souvent contraire à ce qu'elles sont réellement. Leçons de vie, leçons de la vie, leçons sur son imprévisibilité et sa perpétuelle nouveauté : l'homme s'aperçoit, au terme de tel ou tel parcours, de telle ou telle situation, de telle ou telle aventure, que les choses n'étaient pas ce qu'il s'imaginait au départ.

Les soufis affectionnent aussi, pour produire la perplexité libératrice, de raconter de petites historiettes qui se transmettent de siècle en siècle entre maîtres et disciples. En voici deux parmi les plus révélatrices de ce procédé éducatif qui consiste de façon imagée, divertissante et spirituelle, c'est-à-dire subtile, par allusion, à troubler la pensée pour lui apprendre à se défier de toute certitude trop rapidement ou définitivement acquise.

La première met en scène un courtisan du calife de Bagdad. Un jour, la déesse de la mort vient visiter ce calife, et pendant toute la durée de l'entretien elle pose à plusieurs reprises son regard, de façon très insistante, sur ce courtisan. Celui-ci prend peur et sitôt la déesse partie, il se précipite sur le calife pour lui demander de mettre à sa disposition les moyens de transport les plus rapides : « fais en sorte », le supplie-t-il, « que je voyage plus vite que l'éclair jusqu'en Inde, car j'ai le mauvais pressentiment que ce regard de la mort posé sur moi m'annonçait qu'elle viendrait très vite me chercher. Fais-moi fuir pour me sauver ! ». Le calife, troublé et

Propositions pédagogiques : vivre et penser l'interculturalité

Comprendre le texte

- *Quel est l'enjeu principal de l'éducation dans ce texte ?*
- *Pourquoi le père de Taha Hussein se sent-il humilié ?*
- *Taha Hussein a-t-il été traumatisé par cet événement de son enfance ?*
- *Y a-t-il une place pour la pensée critique dans l'éducation islamique ?*
- *Nommez trois principes essentiels de l'enseignement soufi.*
- *Quel est l'intérêt du paradoxe dans l'enseignement soufi ?*
- *Pourquoi les soufis racontent-ils de petites histoires ?*
- *Pourquoi, selon Al Ghazali, « seules les quelques génuflexions ont été utiles » ?*

Dialoguer avec le texte

- *Faut-il rejeter le travail de mémorisation à l'école ?*
- *Le concept de « maître » pose-t-il problème ?*
- *Est-il juste de nommer « cheikh » celui qui a appris Le Coran par cœur ?*
- *Est-il légitime pour une religion de s'ériger en valeur absolue ?*
- *La travail sur les paradoxes fait-il partie de votre enseignement de base ?*
- *En quoi le principe du paradoxe est-il contraire à l'enseignement de base ?*
- *Utilisez-vous des histoires dans votre enseignement de base ?*
- *Choisissez parmi les huit conseils donnés à la fin du texte deux qui vous paraissent très valables et deux qui le sont peu ou pas du tout, en argumentant votre choix. Accordez un nom aux quatre conseils choisis.*
- *Tentez de transposer l'idée des « quelques génuflexions » dans votre pratique quotidienne, avec exemples à l'appui.*

Modalité pédagogique suggérée :
analyser les questions

Trois questions différentes sont choisies.
Chacun doit y répondre par écrit.
Chacun examine les questions et les réponses qu'il a fournies, détermine le but et la fonction de ces questions, évalue leur pertinence et leur utilité.
Chacun lit son évaluation à l'ensemble du groupe afin de comparer les analyses.
Le groupe hiérarchise collectivement les questions initiales, de la plus utile à la moins utile.
Si cela est possible, recommencez avec d'autres questions.
Analyse du travail et de l'exercice avec l'ensemble du groupe.

Rubrique rédigée par Oscar Brenifier

Exercices pédagogiques

Jeu de citations

- *Faire lire également la fiche « L'Adab et la formation de l'homme dans la civilisation de l'Islam classique ».*
- *En sous-groupes, demander aux participants d'analyser le texte individuellement, puis d'échanger leurs points de vue.*
- *Demander aux participants de distinguer les deux fiches et leurs caractéristiques.*
- *Demander à chacun de réfléchir et d'expliquer, dans leur sous-groupe, différentes expériences éducatives vécues à travers leurs parents, éducateurs, enseignants.*
- *Comparer ces expériences avec les textes.*
- *Préparer des citations sur différentes expressions et définitions de l'Adab sur des feuilles de papier plastifié.*
- *Distribuer quatre ou cinq citations par groupe.*
- *Chaque groupe choisit une citation et développe un argumentaire en faveur de cette citation comme explication de l'Adab.*
- *Chaque groupe explique sa citation et la définition de l'Adab. Il illustre avec des situations ou exemples éducatifs.*
- *Discussion sur les différences et similitudes entre les citations.*
- *Discussion générale sur les finalités éducatives, les modèles et méthodes pédagogiques et conséquences pour le monde arabo-musulman.*

Rubrique rédigée par Jonathan Levy

Rubrique rédigée par Jacques Nicolaus

Autres époques, Autres lieux

Montaigne et « l'éducation des enfants »

Les problèmes concernant l'éducation, soulevés dans cette fiche, évoquent les préoccupations des humanistes du XVI[e] siècle en Occident.

Voici un extrait de ce qu'écrivait Montaigne dans *Les Essais* sur « l'éducation des enfants » :
Le gain de notre étude, c'est qu'on soit devenu, grâce à elle, meilleur et plus sage. C'est l'intelligence, disait Epicharme, qui voit et qui entend, c'est l'intelligence qui met tout à profit, qui arrange tout, qui agit, qui domine et qui règne : toutes les autres choses sont aveugles, sourdes et sans âme. Assurément nous la rendons servile et couarde en ne lui laissant pas la liberté de faire quelque chose par elle-même. Qui a jamais demandé à son disciple ce qu'il pense de la rhétorique, de la grammaire, de telle ou telle opinion de Cicéron ? On nous les plaque toutes empennées dans la mémoire, comme des oracles où les lettres et les syllabes appartiennent à la substance de la chose. Savoir par cœur n'est pas savoir : c'est avoir à sa disposition ce que l'on a donné en garde à sa mémoire. Ce que l'on sait comme il faut, on en dispose sans regarder le modèle, sans tourner les yeux vers son livre. Fâcheuse capacité qu'une capacité purement livresque ! Je désire qu'elle serve d'ornement non de base, suivant l'avis de Platon qui dit que la fermeté, la bonne foi, la sincérité sont la vraie philosophie, que les autres sciences, qui ont d'autres visées, ne sont que du fard.

Montaigne, *Les Essais, Sur l'éducation des enfants.*
Édition en français moderne, Paris, Gallimard, pages 186-187.

Le questionnement sur l'enseignement traditionnel critique plus l'absence d'esprit critique et de réflexion que l'apprentissage par cœur. Ce dernier, s'il est seul, est jugé insuffisant. Montaigne rejoint sur le fond les critiques des soufis des musulmans modernistes réformistes qui critiquent dans les mêmes termes l'enseignement traditionnel basé sur l'apprentissage par cœur du Coran.

Autres références :
Rabelais, *Pantagruel*
Rousseau, *L'Émile*
Dumarsais, article « *Philosophie* » de l'Encyclopédie

compatissant, donne aussitôt à son serviteur les moyens les plus considérables, et voilà que celui-ci, dès le lendemain, se retrouve aux fins fonds de l'Inde. À l'abri de la mort? Quelques temps après, celle-ci revient à Bagdad. Le calife, curieux de l'issue de l'histoire, l'interroge. Il lui demande pourquoi, lors de sa précédente visite, elle avait regardé ce courtisan de manière aussi appuyée, a priori fatale. À cette question, la mort répond, amusée, la chose suivante: «j'étais avec toi, ô calife, lorsqu'effectivement mon regard est tombé sur cet homme. Et quelle ne fut pas ma surprise alors, de le voir ici à Bagdad, chose incompréhensible et prodigieuse parce que dans le livre du Destin qui me dit l'heure et le jour de la mort pour chaque homme il était écrit que je devais dès le lendemain le faire mourir en Inde…».

La seconde histoire est plus courte, et tout aussi habile à suggérer que la vérité n'est pas ce qu'on croit. Voici un maître qui demanda un jour à chacun de ses disciples de capturer ou d'acheter un oiseau, et d'aller le tuer dans un endroit où il ne sera vu de personne. Chacun d'eux aussitôt se mit en quête des cachettes les plus secrètes et les plus reculées: l'un choisit une caverne, l'autre un désert, un autre encore alla même jusqu'à pénétrer dans une tombe ancienne. Tous, estimant s'être dissimulés le mieux possible, trucidèrent leur oiseau. Tous sauf un, qui revint avec le sien bien vivant. Moqués par tous les autres, qui attendaient que le maître élise le meilleur d'entre eux, ils furent surpris de l'entendre interroger ce disciple apparemment incapable. «Pourquoi n'as-tu pas tué ton oiseau?» lui demanda-t-il? «Parce que», répondit le disciple, «je n'ai trouvé aucun lieu où le regard de Dieu n'était pas posé sur moi». Le maître fut-il satisfait de cette réponse? Peu importe finalement, car l'histoire joue son rôle, celui de provoquer une crise de la certitude. Car elle fait comprendre que l'ordre donné par le maître demandait à être questionné, réfléchi, et non pas suivi aveuglément, autrement dit que ce que le disciple croit savoir de la bonne attitude face au maître est peut-être faux. Et d'autre part, elle permet aussi de réfléchir sur la nature de Dieu. Qui est-il ici, en effet? Un être supérieur situé au-delà du ciel étoilé? Ou bien la conscience profonde de l'individu, sa propre conscience morale et spirituelle qui le juge, qui lui interdit de tuer l'oiseau et lui enseigne ainsi le respect et l'amour de la vie sous toutes ses formes?

Cet enseignement soufi rejoint ici ce que l'on pourrait appeler un acquis de la sagesse universelle, sur le rapport de l'homme à l'apparence, à la vérité, à la certitude, aux choses qui le dépassent et face auxquelles il lui faut de la prudence et de la modestie. Cette sagesse qui faisait dire à Socrate «je ne sais qu'une seule chose c'est que je ne sais rien», et au *Tao* de Lao-Tseu: «la voie, qui est une voie, n'est pas la Voie». Il y a de la même façon, dans l'enseignement des plus grands esprits du monde musulman, une mise en garde contre la relativité et la limite de tous les savoirs que nous pouvons construire et dont nous pourrions être tentés de nous enorgueillir.

Al Ghazâlî le sage de Bagdad (1058-1111) est en la matière une référence incontournable. Dans sa fameuse *Lettre au disciple*, il écrit: «On raconte que Junayd (maître soufi mort en 910), après sa mort, apparut en songe à quelqu'un. On lui dit: «Quelle nouvelle, ô Abû al-Qâsim?» Il répondit: «les belles phrases ont été vaines et les formules mystérieuses se sont avérées stériles; rien ne nous a été plus utile que les quelques génuflexions accomplies au sein même de la nuit»[5]. De cette conscience aigüe de la vanité ou de l'inutilité de bien des savoirs, Al Ghazâlî tente de dénombrer les éléments d'une connaissance véritablement utile et cherche donc à donner au disciple auquel il s'adresse un certain nombre de conseils de bon sens et de sagesse pratique. Il lui dit: «Mon fils! Je vais te donner huit conseils; reçois-les pour que ta science ne sois pas ton ennemie au jour de la Résurrection; quatre concernent ce que tu dois pratiquer et quatre, ce que tu dois éviter.»[6].

De ces huit conseils, relevons ici l'essentiel: 1- «n'établir aucune différence entre la vérité découverte par toi et celle qui serait découverte par un autre»; 2 - «éviter avec le plus grand soin d'être un sermonneur et un missionnaire»; 3 et 4 - «éviter de fréquenter les princes et les sultans» et «éviter d'accepter quoi que ce soit des dons et des cadeaux des princes»; 5 -«ta conduite avec Dieu doit être telle que si ton serviteur agissait de même avec toi, tu en serais content, n'y trouverais nulle offense et nul sujet de colère»; 6 - «fais à autrui ce que tu voudrais qu'il te fît, car la foi de l'homme n'est parfaite que lorsqu'il désire pour tout le monde ce qu'il aime pour soi-même»; 7- «soit que tu enseignes ou que tu étudies, il faut que ta science améliore ton cœur et ton âme» et «souviens-toi que l'homme, d'un jour à l'autre, peut mourir»; 8 - «n'amasse pas des biens de ce monde plus qu'il ne te faut pour entretenir ta famille pendant une année».

Si l'on devait déduire de cette liste la nature exacte des vertus qu'elle préconise, nous obtiendrions ceci: 1 - le refus de la prétention à détenir la vérité; 2 - le refus de chercher à imposer ce que l'on croit à autrui, en matière de bien ou de vérité; 3 et 4 - éviter de devenir servile à l'égard de quiconque, ne pas idolâtrer qui que ce soit, mais garder toujours son indépendance d'esprit et son honneur; 5 et 6 - pratiquer l'essence de la religion, ce qu'Al Ghazâlî identifie comme la «foi parfaite» et qu'il définit comme l'impératif de se conduire avec autrui comme on aimerait être traité soi-même, c'est-à-dire non seulement avec respect, mais aussi compassion, intérêt, droiture, amitié ou amour; 7 - avoir le souci que la connaissance ne soit pas un savoir seulement spéculatif, théorique, mais une véritable culture de soi qui nous fasse devenir un meilleur être humain; 8 - enfin, un conseil de modération du désir, et comme chez les stoïciens et les épicuriens, une exhortation à se contenter de peu et à vivre heureux de ce que l'on a, et, toujours en vue du bonheur, de ne pas trop se projeter dans l'avenir mais de profiter du présent.

Quoi de plus simple et de plus universel en même temps que ces conseils éthiques? Même s'ils sont formulés parfois dans le langage de la croyance religieuse, ils parlent à la conscience de tout homme soucieux de conduire sa vie selon le rapport le plus mesuré avec ce que notre condition exige et permet. L'éducation en Islam montre ainsi, chez l'un de ses plus grands ambassadeurs à travers l'histoire, sa capacité à dépasser ses blocages que nous avons évoqués et dont Taha Hussein souffrait tant, pour conduire l'individu à cette seconde naissance – à la liberté, à la raison, à la conscience – à laquelle chaque être humain est appelé par sa nature.

Rubrique rédigée par Khaled Roumo



Clés de lecture

> *Relever les caractéristiques d'une certaine éducation traditionnelle stérile.*

> *Comment la socialisation scolaire et la socialisation culturelle se rejoignent-elles pour propager un Islam rétrograde ?*

> *Commentez dans le contexte : « La vérité est la destruction de la destruction » ?*

> *Quel est le cadre islamique qui offre à l'individu un modèle de penser par soi-même ?*

> *Quelle est la valeur de la perplexité dans la recherche de la vérité ?*

> *Comment saisir la complexité du réel ?*

> *Que pensez-vous du paradoxe de la « perplexité libératrice » ?*

> *En quoi l'enseignement soufi rejoint-il la sagesse universelle ?*

> *Apprécier la présence de cette sagesse dans l'œuvre d'Al Ghazali.*

[1] **Taha Hussein,** *Le Livre des jours / La traversée intérieure, (al-ayyâm),* **Paris, Gallimard, 1947.**

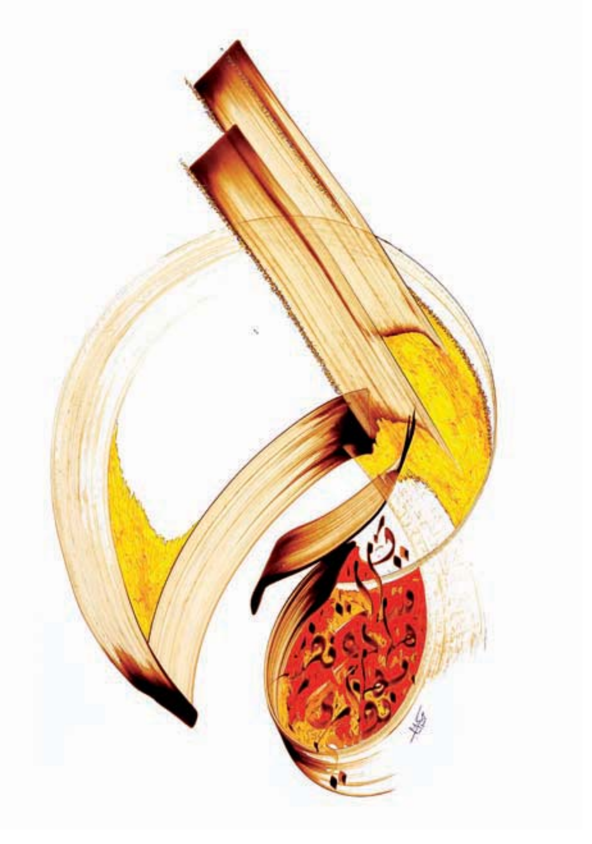
[2] **Taha Hussein,** *op. cit.*

[3] **Ad Darqâwî Al Arabî,** *Lettres d'un maître soufi,* **Arche, 1978.**

[4] **Ad Darqâwî,** *op. cit.*

[5] **Al Ghazali,** *Erreur et délivrance,* **précédé de** *Lettre au disciple,* **Éditions Iqra, Paris, 2000.**

[6] **Ibid.**



J'ai dit au vent as-tu une âme avec laquelle je vois la mienne
© Calligraphie de Karim Jaafar

MOHAMMED IQBAL

SURNOMMÉ *ALLAMA* IQBAL, LE SAGE IQBAL, MUHAMMAD IQBAL EST CONNU POUR SA RECHERCHE CONSTANTE D'UNE CONCILIATION POSSIBLE ENTRE LES PENSÉES ISLAMIQUE ET EUROPÉENNE, DONT IL AVAIT ACQUIS UNE CONNAISSANCE PROFONDE EN ÉTUDIANT LA PHILOSOPHIE ET LE DROIT À L'UNIVERSITÉ DE CAMBRIDGE À LONDRES, PUIS À L'UNIVERSITÉ DE MUNICH AU DÉBUT DU XXe SIÈCLE. IL A AINSI RÉUSSI À PROPOSER QUELQUES FONDEMENTS D'UN HUMANISME PARTAGÉ ENTRE ISLAM ET OCCIDENT, C'EST-À-DIRE UN SENS COMMUN DE LA DIGNITÉ ET DES FINALITÉS DE LA VIE HUMAINE. DANS SON STYLE, NOUS SOMMES TOUJOURS CHEZ LUI À LA CROISÉE INSÉPARABLE DE LA POÉSIE, DE LA MYSTIQUE ET DE LA PHILOSOPHIE, PARCE QU'IL MÉDITE EN VERS SUR LA NATURE HUMAINE. IL DÉVELOPPE AINSI UNE INFINITÉ DE VARIATIONS SUR LE THÈME DE LA RESPONSABILITÉ DE CHAQUE HOMME VIS-À-VIS DE SES PROPRES POTENTIALITÉS. S'IL INSISTE AUTANT SUR LE FAIT QUE L'ÊTRE HUMAIN DOIT APPRENDRE À DISCERNER ET À CULTIVER SA PUISSANCE D'ÊTRE ET D'AGIR, C'EST QU'IL EST GUIDÉ PAR UNE INTUITION MAJEURE : NOUS SOMMES APPELÉS, ÉCRIT-IL, À PRENDRE CONSCIENCE QUE LOGE AU FOND DE CHACUN DE NOUS UN « EGO INFINI ». SELON LUI LA FINALITÉ ULTIME DE LA RELIGION DANS L'HISTOIRE DE L'HUMANITÉ EST DE RÉVÉLER L'HOMME À LUI-MÊME.

Mohammed Iqbal est l'un des plus grands poètes et philosophes indiens de l'époque moderne. Il s'inscrit de façon singulière dans le courant de « réformisme » ou de « modernisation » de la pensée islamique qui s'est développé à partir du XIXe siècle au contact des idées de l'Occident. Il écrivait à ce propos qu'il fallait avant tout que l'Islam sache « recevoir une inspiration neuve de la pensée et de l'expérience modernes ». Surnommé « *Allama* » Iqbal (le Sage Iqbal), il est ainsi connu pour sa recherche constante d'une conciliation possible entre les pensées islamique et européenne, dont il avait acquis une connaissance profonde en étudiant la philosophie et le droit à l'université de Cambridge à Londres, puis à l'université de Munich. Lors de ce séjour en Europe (1905-1908), il a rencontré notamment l'orientaliste Louis Massignon et le philosophe Henri Bergson. Et, fait suffisamment rare pour être souligné, sa réflexion sur la religion islamique se fondera ensuite sur un dialogue constant avec les penseurs occidentaux, des plus classiques comme Platon ou Zénon aux plus modernes, Bergson donc, mais aussi Whitehead, James, Russell, Einstein, etc. C'est à la lumière de ces inspirations étrangères à la culture islamique qu'il interrogera le Coran de façon

tout à fait nouvelle et audacieuse, tout comme il entreprendra de façon également surprenante, étonnamment créative, de faire se questionner mutuellement les écrits de Nietzsche, Kant et Hegel avec ceux des grands mystiques musulmans. Dans *La métaphysique en Perse* par exemple, il analyse longuement l'affinité profonde entre l'idéalisme allemand de Hegel et la métaphysique du soufi Al Jîlî, concluant que pour les deux «le monde matériel n'est que l'objectivation de l'être absolu»[1], autrement dit que la nature est la manifestation sensible de l'être de Dieu: «La nature est l'idée de Dieu, quelque chose qui est nécessaire pour qu'Il se connaisse lui-même». C'est dans le même esprit qu'il imaginera aussi un étrange dialogue entre Goethe et Rûmi: *«*Le sage de l'Allemagne dans le Paradis / Eut une conversation avec le Guide de l'Iran*…»* (*Le Message de l'Orient*, 1923).

Et comme autre signe de son ambition d'intégrer les pensées de l'Orient et de l'Occident dans une synthèse nouvelle, relevons également qu'il écrivait aussi bien en anglais qu'en ourdou ou persan… Pour quel résultat? La qualité essentielle de son ouvrage philosophique majeur, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* (Reconstruire la pensée religieuse de l'Islam), est de réussir à proposer quelques fondements d'un humanisme partagé entre Islam et Occident, c'est-à-dire un sens commun de la dignité et des finalités de la vie humaine. Par exemple, il sait parler de Dieu selon une perspective humaniste capable de toucher un croyant de toute confession, musulmane, juive, chrétienne, hindoue, aussi bien qu'un athée: lorsqu'il écrit que «la fidélité envers Dieu représente la fidélité de l'homme envers sa propre nature idéale», l'intérêt d'une telle conception est en effet de mettre en évidence que l'idée de Dieu peut servir à tout homme, quelle que soit sa vision du monde, parce qu'elle désigne avant tout un point culminant de la nature humaine; et dès lors, que cette conception soit seulement symbolique (pour l'athée) ou réelle (pour le croyant) ne change rien, puisque dans les deux cas, elle peut permettre à l'homme de se mettre en tension vers les possibilités les plus élevées de son propre être.

Nous comprenons donc que s'il voulait avant tout repenser l'Islam, néanmoins il a su le faire de façon si ouverte qu'à l'arrivée, sa pensée pouvait nourrir n'importe quelle conscience soucieuse de s'interroger sur la condition humaine. Et, de ce fait, sa philosophie pourtant profondément islamique a constitué en même temps l'une des premières élaborations de ce qu'on peut appeler une «philosophie pour le monde». Cette volonté de faire porter sa voix au-delà de son aire de civilisation se manifeste continuellement dans son œuvre. Cela se voit encore lorsque, considérant l'état de l'Occident au début du XXe siècle, enfermé dans le rationalisme scientifique et meurtri par la guerre mondiale, son inspiration poétique lui communique ces vers magnifiques: «O Zéphir, porte de ma part ce message aux sages de l'Occident / Dès que la raison ouvrit ses ailes, elle fut encore captive / Mais l'amour est plus courageux que la raison ensorceleuse / Alors que la raison dompte la foudre, le cœur se laisse embraser par elle»*.*



L'auteur

Abdennour Bidar est philosophe et écrivain français.
Parmi ses principaux ouvrages: *Un Islam pour notre temps* (Seuil, 2004), *Self Islam* (Seuil, 2006), *L'Islam sans soumission, Pour un existentialisme musulman* (Albin Michel, 2008), *L'Islam face à la mort de Dieu* (Bourin, 2010).



UN HOMME PRIS DANS LA MARCHE DE L'HISTOIRE

Le premier intérêt de la vie d'Iqbal, c'est son implication dans l'histoire de son temps. Lorsqu'il naît en 1877 dans la ville de Sialkot, celle-ci est alors située en Inde, dans cette province du Pendjab qui sera divisée ensuite lors de la partition des Indes (15 août 1947), entre le Pendjab indien et le Pakistan. C'est donc au Pakistan que se situera désormais la ville natale du penseur, et dans cet État nouveau en quête d'une identité culturelle, il sera vite considéré comme l'un des « pères fondateurs ». Ses origines mêmes - il est né dans une famille de Brahmanes convertis depuis des siècles à l'Islam - le prédisposaient tout particulièrement à être utilisé comme symbole de l'affirmation identitaire islamique vis-à-vis de l'hindouisme aussi bien que du colonialisme britannique. Et, c'est en tant que visionnaire que sa figure sera mobilisée en ce sens là après sa mort survenue en 1938, pour exalter et cimenter le sens de l'appartenance nationale et religieuse dans le contexte politique extrêmement difficile de la partition, où neuf millions d'hindous et de sikhs quittent la République islamique du Pakistan, tandis qu'en sens inverse six millions de musulmans quittent l'Inde.

Quelle part exacte a-t-il lui-même pris dans cette marche de l'histoire ? Le poète et philosophe a-t-il été aussi un théoricien politique de la séparation et de l'autonomie ? Gardons-nous de lui adresser trop vite la critique du « nationalisme », en nous rappelant qu'il vit et pense à une époque où le modèle de l'État-nation porte encore les espoirs d'émancipation de bien des peuples vis-à-vis des anciens empires. Sa position personnelle se trouve précisée dans les *Lettres* qu'il adressa pendant les années de lutte pour l'indépendance à Mohammad Ali Jinnah, qui deviendra ensuite le *Quaid i-Azam*, le « Grand Leader » fondateur du Pakistan. Il semble qu'Iqbal ait conçu l'idée d'un Pakistan libre, délivré de la double tutelle à l'Inde et à l'Empire britannique, comme une nécessité morale et spirituelle pour le renouveau de la culture islamique. Il la jugeait en effet guettée par la menace d'un déclin irréversible par deux facteurs conjugués : d'un côté, la tutelle subie de la part des Hindous et des Britanniques, et de l'autre sa propre stagnation ou pétrification depuis plusieurs siècles. La revendication politique de la création d'un État islamique lui apparaissait donc surtout comme l'opportunité, pour la communauté musulmane, de sortir d'un ensemble plus vaste où son identité se trouvait en quelque sorte noyée, et d'accomplir un effort pour se construire par ses propres moyens. Il voyait là pour elle l'opportunité historique de retrouver une créativité, un sens de l'innovation, enfouis sous des siècles de domination étrangère et d'immobilisme. Ce dernier point est crucial chez Iqbal : au fond, il semble bien que ce soit sa peur que l'Islam continue à s'enfoncer toujours plus dans la décadence qui l'ait conduit à épouser la cause politique de l'autonomie.

Cette idée d'une nation dans laquelle les musulmans pourraient reprendre la maîtrise de leur histoire collective, et reconstruire de façon moderne la conscience de leur identité, est le sens de son célèbre discours du 29 décembre 1930 à Allahabad, prononcé lors du congrès annuel de la Ligue musulmane. Il y fait notamment référence à Ernest Renan pour lui emprunter sa définition de la nation : « un grand rassemblement d'hommes, sains d'esprit et de cœur vaillant, crée une conscience morale qui est appelée nation ». Et plus directement encore, il déclare notamment ceci: « autonomie à l'intérieur de l'Empire britannique ou sans l'Empire britannique, la formation solidement constituée d'un État musulman du nord-ouest de l'Inde m'apparaît comme le destin final des musulmans, et à terme du nord-ouest de l'Inde ». Et afin de justifier en profondeur cette prise de position, Iqbal insiste dans ce même discours sur l'idée que le message et la vie du prophète Muhammad étaient « une expérience individuelle créatrice d'un ordre social » ; ajoutant ensuite que « l'idéal religieux de l'Islam est organiquement relié à un ordre social qu'il crée ». Autrement dit, selon lui il n'y a



Bibliographie

> IQBAL, Mohammed,
Reconstruire la pensée religieuse de l'Islam, Paris, Éditions du Rocher/UNESCO, 1996.
La Métaphysique en Perse, Paris, Sindbad, 1980.
Les Secrets du Soi, Les Mystères du Non-Moi, Paris, Albin Michel, 1989.

> IQBAL, Singh, *The Ardent Pilgrim, An introduction to the Life and Work of Mohammed Iqbal,* Oxford University Press, New Delhi, 1997.

> DIAGNE, Souleymane Bachir, *Islam et société ouverte, La fidélité et le mouvement dans la pensée de Muhammad Iqbal,* Paris, Maisonneuve et Larose, 2001.

Rubrique rédigée par Jacques Nicolaus

Autres époques, Autres lieux

Gandhi et la partition de l'Inde

Après la Seconde Guerre mondiale, il est clair que l'Inde va accéder à son indépendance. L'Angleterre s'y résigne à contrecœur. Lord Mountbatten[1] va mener, en tant que dernier vice-roi des Indes, les négociations pour l'Angleterre.

Gandhi est défavorable à la partition, mais la Ligue musulmane[2] exerce alors une forte pression pour que soit créé un État musulman ; le Pakistan.

Beaucoup de musulmans et d'hindous étaient favorables à une cohabitation dans un État unique. La distinction religieuse n'a pas de contour ethnique, on retrouve les mêmes peuples et les mêmes langues dans les deux communautés.

Gandhi est fermement opposé à la partition pour plusieurs raisons. Pour lui les différences religieuses ne sont pas une raison suffisante, il voit dans la partition une manœuvre du colonisateur qui divise pour régner et affaiblir le nouvel État. Gandhi se méfie des États créés sur une base religieuse (que deviennent les minorités ?). La création de deux États entraînerait un déplacement de populations considérable et créerait un véritable fossé entre les diverses communautés.

Mais la Ligue musulmane veut le Pakistan, l'argument développé par Jinnah[3] est la situation des musulmans qui seraient minoritaires dans un vaste État indien dominé numériquement par les hindous.

Que deviendraient-ils plus tard, après la disparition de Gandhi ?

Le Congrès ne donna pas raison à Gandhi et la partition eut lieu dans un climat épouvantable. Les déplacements de population se firent accompagnés de violence. Gandhi refusa de participer aux fêtes de l'indépendance et jeûna pour que le Pakistan et l'Inde garantissent l'égalité dans la sécurité et les droits pour les pratiquants de toutes les religions.

Gandhi, hindouiste, n'était pas hostile aux musulmans. En Inde, son anniversaire y est une fête nationale. Cette date a été déclarée *Journée internationale de la non-violence* par l'Assemblée générale des Nations Unies. Voici ce qu'il disait à propos des religions :

« Les défauts de l'hindouisme me sont bien visibles. Si l'intouchabilité pouvait être une partie de l'hindouisme, ce serait une partie pourrie ou une excroissance. Je ne pourrais pas comprendre la « raison d'être » d'une multitude de sectes ou de castes. Quel serait le sens de dire que les Vedas sont des textes sacrés inspirés par Dieu ? S'ils ont été inspirés par Dieu, pourquoi pas la Bible ou le Coran également ? Mes amis chrétiens ont été aussi entreprenants pour me convertir que mes amis musulmans. Abdullah Sheth m'a continuellement incité à étudier l'Islam, et évidemment avait toujours quelque chose à dire concernant sa beauté ».
« Les paroles de Mahomet sont un trésor de sagesse, pas seulement pour les musulmans, mais pour l'humanité entière. »
« Oui je le suis. Je suis aussi un chrétien, un musulman, un bouddhiste et un juif. »

[1] Nommé au poste de vice-roi des Indes en 1947, il est chargé de mener cette colonie à l'indépendance. Partisan de la partition des Indes en deux États indépendants, il va soutenir Jinnah contre Gandhi et favoriser la création du Pakistan. Il laisse après son départ une situation explosive (en particulier le statut du Cachemire) qui n'est toujours pas résolue. Il est tué en 1979 par l'IRA dans l'explosion de son bateau.

[2] Créée en 1906 pour défendre les droits fondamentaux des Indiens musulmans elle était plutôt favorable au colonisateur, craignant le poids de la majorité hindoue. En 1913 elle choisit de lutter pour l'indépendance d'une Inde unie où les différentes communautés religieuses cohabiteraient.
Mais en 1940, elle opte pour un État musulman séparé

[3] Jinnah 1876-1948 est le leader de la Ligue musulmane depuis 1934, il travaille à la création du Pakistan qu'il obtient le 14 août 1947. Il est le fondateur et le premier gouverneur de l'État du Pakistan où il est appelé « Père de la nation ».

pas en Islam de séparation concevable de la religion et de l'État. C'est pourquoi il faut aux musulmans une nation dans laquelle s'exprime pleinement ce qui est à ses yeux le génie propre de cette tradition, à savoir le fait d'être inséparablement un outil de progrès spirituel individuel et collectif.

Cette dimension politique fait de Mohammed Iqbal tout autre chose qu'un philosophe retiré dans sa tour d'ivoire, en marge du monde et de l'histoire. Elle l'inscrit comme un acteur majeur de la réflexion islamique moderne sur la relation du politique et du religieux – débat inlassablement repris dans tout le monde musulman à travers une interrogation : l'Islam doit-il être seulement une foi ou bien aussi un système politique ? L'Islam peut-il être sécularisé ? Iqbal ne pensait certainement pas, comme le proclament aujourd'hui certains fondamentalistes, que « le Coran est notre Constitution ». Mais il paraît tout de même avoir accrédité l'idéal d'un État islamique. C'est pourquoi la figure de celui qui est révéré comme le *Muffakir-e-Pakistan* (penseur du Pakistan) et *Shair-e-Mashriq* (poète de l'Orient) reste aujourd'hui encore au premier plan. L'anniversaire de sa naissance - célébré comme *The Iqbal Day* - fait ainsi l'objet de célébrations officielles. À Lahore où il a vécu la plus grande partie de sa vie, la tombe de son mausolée de grès rouge reçoit la dévotion de centaines de visiteurs, et chaque année il est le théâtre d'un hommage de la part des plus hauts dignitaires de l'État. Sur l'un des murs intérieurs, la parole du poète résonne encore : « Je peux m'envoler si haut que mille fois dans les cieux les anges m'ont tendu leurs embuscades… »

LE POÈTE PHILOSOPHE

C'est la qualité de sa poésie qui lui valut sa première notoriété. Mémorisée y compris par des illettrés, parce que récitée lors de lectures publiques, elle est très vite devenue une référence littéraire majeure en langue ourdoue de la culture islamique au Pakistan comme en Inde. Sa richesse laisse repérer quelques thèmes fondamentaux comme celui de la nécessité pour l'homme de cultiver son âme. Iqbal exprime cela d'une façon très singulière, à travers ce qu'il appelle *Les secrets du Soi* (titre de l'une de ses œuvres majeures) : « Le point lumineux dont le nom est le Soi/ Est l'étincelle de vie cachée sous notre poussière / Par l'amour, il est rendu plus durable / Plus vivant, plus brûlant, plus éclatant / De l'amour provient le rayonnement de son être / Et le développement de ses possibilités inconnues »[2].

Nous sommes toujours chez lui à la croisée inséparable de la poésie, de la mystique et de la philosophie, parce qu'Iqbal médite en vers sur la nature humaine. Plus précisément, il développe une infinité de variations sur le thème de la responsabilité de chaque homme vis-à-vis de ses propres potentialités. S'il insiste autant sur le fait que l'être humain doit apprendre à discerner et à cultiver sa puissance d'être et d'agir, c'est qu'il est guidé par une intuition majeure : nous sommes appelés, écrit-il, à prendre conscience que loge au fond de chacun de nous un « Ego infini » (*Reconstruire la pensée religieuse de l'Islam*). Il ne croit pas, contrairement à ce que soutient Heidegger et qui a si profondément marqué la culture occidentale moderne, que nous soyons seulement des « êtres-pour-la-mort »… À l'opposé de cette conviction de notre finitude, il reprend l'idée, déjà développée par ceux qu'on appelle les soufis (mystiques de l'Islam), qu'il y a en chaque homme une part d'absolu et d'éternité. Mais il le fait avec beaucoup d'originalité et d'audace qui le met tout de même en rupture avec ces penseurs et constitue sa pensée en véritable « mystique moderne ». En effet, tandis que la plupart des soufis estimaient que l'homme qui voyage ainsi jusqu'au centre de lui-même finit par trouver Dieu, Iqbal considère que le terme de ce voyage est la découverte du Soi ou de l'Ego infini... Et que Dieu se retrouve à ce stade absorbé dans la conscience que l'homme prend de soi. Autrement dit, l'être humain réalise à ce moment-là qu'il est lui-même l'absolu. Et, plus inattendu encore, il semble penser qu'il pourrait s'agir là du destin historique de l'espèce humaine, comme si nous étions l'espèce en laquelle la vie finit par gagner son combat – toujours perdu jusqu'ici – contre la mort. L'homme, écrivait-il, est dans l'Univers « le candidat à l'immortalité ».

De nombreux spécialistes de la pensée d'Iqbal ont voulu voir là une correspondance avec l'idée nietzschéenne du surhomme. Or selon le professeur Souleymane Bachir Diagne (université de Columbia), le rapprochement n'est fondé qu'à une condition : considérer que chez Iqbal « le surhomme n'est pas le représentant d'une humanité supérieure. Il est l'homme, mais accompli ». Et il ajoute que « l'idée de surhomme telle qu'elle apparaît chez Iqbal (…) est coranique avant tout », ayant « simplement la signification d'être le but de cette tension de l'homme qui est sa vie même et sa grandeur vers la création en lui d'attributs divins ». Autrement dit, il s'agit là encore pour Mohammed Iqbal de donner à l'être humain une confiance et une espérance renouvelées en l'immensité de ses capacités. Il lui fait ainsi la promesse suivante, dans *Le Livre de l'Éternité* : « Une poignée de poussière surpassera un jour en éclat / Les êtres de lumière / La terre, par l'astre de son destin, un jour deviendra un ciel / Son imagination, qui se nourrit aujourd'hui du torrent des événements / Dépassera les tourbillons de la sphère azurée, un jour./ Considère un instant l'essence de l'homme / Que nous demandes-tu à nous ?/ Il est encore enlisé dans la nature / mais il sera parfait un jour / Si parfait deviendra cet être banal / Que Dieu Lui-même deviendra jaloux de lui, un jour ! »[3].

Il faut mesurer à sa juste valeur le caractère révolutionnaire en Islam de cette inspiration selon laquelle l'homme recèlerait en lui-même de quoi rendre « jaloux Dieu lui-même » ! Mohammed Iqbal risque ici les foudres d'une orthodoxie qui a toujours condamné avec la plus extrême virulence toute comparaison entre *Allâh* et ses créatures. Car selon le Coran, Dieu est incomparable et « Nul n'est égal à Lui » (CXII, 4). Et de même c'est avec beaucoup de courage qu'Iqbal s'expose lorsqu'il écrit que le Paradis et l'Enfer désignent non pas des lieux réels au-delà de la mort, mais doivent être entendus de façon simplement métaphorique : le Paradis comme image d'un état intérieur atteint par l'homme qui aurait développé par son « effort personnel » le maximum de sa puissance d'être et d'agir, dans le sens de la vie et de l'amour, et qui aurait réussi par là à s'immortaliser ; l'Enfer, inversement, comme image de la dissolution intérieure d'un homme dont la vie aurait été dispersée et gaspillée entre des buts futiles.

La singularité d'Iqbal est ainsi d'envisager les mots de la religion, « Dieu », « Paradis », « Enfer », comme des symboles ou des images qu'il faut se garder de prendre au sens littéral. Dieu lui-même est en effet, ici, l'Idéal dans lequel l'homme a projeté la réalisation maximale des possibilités de sa propre nature. Relevons d'ailleurs que cette conception montre elle aussi la capacité de la pensée de Mohammed Iqbal à dialoguer avec l'Occident,où un siècle plus tôt le philosophe allemand Feuerbach écrivait dans le sens de la même intuition : « La conscience de Dieu est la conscience de soi de l'homme, la connaissance de Dieu est la connaissance de soi de l'homme […] Dieu est l'intériorité manifeste, le soi (*das Selbst*) exprimé de l'homme ; la religion est le solennel dévoilement des trésors cachés de l'homme, l'aveu de ses pensées les plus intimes, la confession publique de ses secrets d'amour »[4].

Mohammed Iqbal développe dans le même sens la thèse que la finalité ultime de la religion dans l'histoire de l'humanité est de révéler l'homme à lui-même. Selon lui, l'âge religieux aurait ainsi trois périodes : la première, durant laquelle l'homme conçoit des divinités qui le surpassent et auxquelles il obéit sans comprendre ce qu'elles sont ; la seconde, où chaque religion élabore des théories métaphysiques sur la nature des dieux ; la troisième enfin, où l'homme réalise que la religion lui a en réalité offert les moyens (imaginaires, intellectuels, rituels) d'entrer en contact avec les possibilités les plus hautes de lui-même. « Dans la troisième période, la métaphysique est remplacée par la psychologie » et « la religion devient alors objet d'une assimilation personnelle de vie et de puissance » (*Reconstruire la pensée religieuse de l'Islam*).

Cet appel à une transformation moderne de la compréhension que la religion avait toujours eu d'elle-même fait assurément de Mohammed Iqbal *un penseur de l'avenir*. Car sa réflexion vient nourrir l'une des interrogations les plus profondes et urgentes de nos sociétés contemporaines d'Orient et d'Occident : quel destin et quelle signification pour le fait religieux dans le monde de demain ? Fidèle au trait saillant de sa pensée Iqbal invitait sur cette question, comme sur toutes celles qu'il a abordées, à une libération de notre imagination créatrice : « Qu'il serait bon que l'homme à la démarche libre / Aille, affranchi des chaînes du passé ! / Si l'imitation était chose bonne / Le prophète aurait suivi, lui aussi / la voie des aïeux » (vers par lesquels s'achève *Le Message de l'Orient)*.



Propositions pédagogiques : vivre et penser l'interculturalité

Comprendre le texte

- *Que veut concilier Mohammed Iqbal ?*
- *Que veut enseigner Mohammed Iqbal à l'Occident ?*
- *Comment peut se justifier le nationalisme de Mohammed Iqbal ?*
- *Quel fut le rôle politique de Mohammed Iqbal ?*
- *Quelle est la conception de la nature de Mohammed Iqbal ?*
- *Quel est le rapport entre Dieu et l'homme d'après Mohammed Iqbal ?*
- *Mohammed Iqbal défend-il l'idée d'un État islamique ?*
- *Qu'est-ce que le Soi pour Mohammed Iqbal ?*
- *Quel est l'idéal humain pour Mohammed Iqbal ?*
- *Comment Mohammed Iqbal définit-il la religion ?*

Dialoguer avec le texte

- *Mohammed Iqbal veut-il concilier l'irréconciliable ?*
- *Peut-on traduire le message religieux de Mohammed Iqbal en termes séculaires ?*
- *Identifiez trois visions différentes du concept de Dieu.*
- *Que peut enseigner l'Islam à l'Occident ?*
- *Que veut enseigner Mohammed Iqbal à l'Occident ?*
- *Peut-on intégrer les pensées de l'Orient et de l'Occident ?*
- *Un État islamique peut-il être une conception politique légitime ?*
- *Quelle est la réalité du Soi ?*
- *Mohammed Iqbal vous paraît-il réaliste ?*
- *La religion peut-elle incarner l'idéal humain ?*

Modalité pédagogique suggérée : problématiser par l'objection

*Une ou plusieurs questions sont choisies.
Chacun répond individuellement par écrit aux questions données.
Chacun lit au groupe ses réponses.
Chacun doit choisir une proposition énoncée où il perçoit un problème, puis formuler une objection argumentée - ou plusieurs - qu'il adressera à l'auteur de cette proposition.
À tour de rôle, chacun lit son objection à la personne choisie qui répond verbalement au problème soulevé.
Le groupe détermine collectivement, après discussion, si la réponse est satisfaisante ou non.
Un nouveau problème est soulevé.
Le même processus reprend.
Analyse du travail et de l'exercice avec l'ensemble du groupe.*

Rubrique rédigée par Oscar Brenifier

Exercices pédagogiques

Étude de cas

- *Commencer par une discussion avec les participants autour de leurs représentations politiques du monde arabo-musulman.*
- *Demander aux participants de lire également la fiche « La pensée politique dans le monde musulman ».*
- *Diviser le groupe en cinq sous-groupes ; chacun d'eux prend un courant politique différent ;*
  Groupe 1 - les Kharijis et Zaidis,
  Groupe 2 - les Ismaïliens,
  Groupe 3 - les philosophes,
  Groupe 4 - les doctrines des Udaba,
  Groupe 5 - « le compromis de l'âge classique ».
- *Chaque groupe discute et liste des caractéristiques en imaginant des approches politiques autour des thématiques de style de gouvernance, aspects juridiques, politiques sociales et économiques, militaires, relations extérieures… en pensant aux avantages et limites de l'approche.*
- *Mise en commun des cinq groupes et discussion sur la diversité des approches.*
- *Discussion générale autour des « quatre moments » modernes et les conséquences expliquées dans la fiche.*
- *Discussion sur l'approche de Mohammed Iqbal et les visions politiques aujourd'hui dans le monde arabo-musulman.*

Rubrique rédigée par Jonathan Levy

Rubrique rédigée par Khaled Roumo



Clés de lecture

> Que pensez-vous de l'approche d'Iqbal d'une réforme basée sur le dialogue Orient-Occident et au niveau des penseurs et des mystiques ?

> Comment définir l'humanisme d'Iqbal ?

> Quelle idée Iqbal se fait-il de son pays, le Pakistan ?

> Quels liens Iqbal établit-il entre poésie, mystique et philosophie ?

> Quelle est la différence entre le « surhomme » de Nietzsche et « l'homme accompli » d'Iqbal ?

> Pour Iqbal : Paradis, Enfer, Dieu sont-ils des « états intérieurs » ou faut-il les prendre au « sens littéral » ?

> Quelles sont les trois périodes de « l'âge religieux » d'après Iqbal ?

> Comment Iqbal voit-il l'avenir du « fait religieux » ?

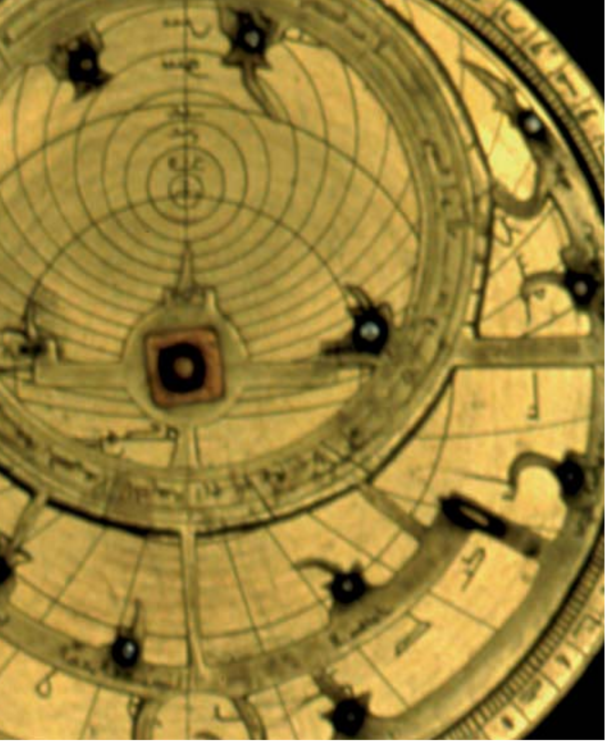
---

[1] **Mohammed Iqbal,** *La métaphysique en Perse,* **Paris, Editions Sindbad, 1980.**

[2] **Mohammed Iqbal,** *Les Secrets du Soi, Les Mystères du Non-Moi,* **Paris, Albin Michel, 1989.**

[3] **Mohammed Iqbal,** *Le Livre de l'Éternité,* **traduit par E. de Vitray-Mey, Paris, 1962, Albin Michel, Collection « Spiritualités Vivantes ».**

[4] **Ludwig Feuerbach,** *L'essence du christianisme,* **Paris, Gallimard, 1992.**



Astrolabe yéménite, XV[e] siècle © IMA/Savel
L'astrolabe planisphérique permet de calculer la hauteur des étoiles et leurs mouvements pour une latitude donnée. Grâce à cet outil complexe mais transportable, les voyageurs pouvaient notamment se repérer la nuit.

LES SCIENCES ARABES : ENTRE SAVOIR-FAIRE, EXPÉRIMENTATION ET SAVOIR THÉORIQUE

LES SCIENCES ARABES, C'EST-À-DIRE L'ENSEMBLE DES ACTIVITÉS SCIENTIFIQUES QUI ONT ÉTÉ EXPRIMÉES EN LANGUE ARABE, ENTRE LE VIII[e] ET LE XVII[e] SIÈCLE, SE SONT DÉVELOPPÉES À PARTIR D'UN HÉRITAGE MULTIFORME D'ORIGINE MÉSOPOTAMIENNE, PERSANE, INDIENNE ET, SURTOUT, GRECQUE, AVEC PROBABLEMENT QUELQUES APPORTS D'ORIGINE ÉGYPTIENNE ET CHINOISE. LA MÉDECINE S'EST DÉVELOPPÉE COMME SAVOIR FAIRE ET COMME DISCIPLINE THÉORIQUE. LES MATHÉMATIQUES QUI COMMENÇAIENT À ÊTRE PUBLIÉES EN ARABE, À BAGDAD PUIS DANS LES MÉTROPOLES RÉGIONALES, ÉTAIENT CONSTITUÉES D'UN ENSEMBLE D'OUTILS ARITHMÉTIQUES ET GÉOMÉTRIQUES QUI RÉPONDAIENT AUX BESOINS DES MARCHANDS, DES COMPTABLES DES ADMINISTRATIONS CENTRALES OU RÉGIONALES ET DES JURISTES CHARGÉS DE RÉPARTIR LES HÉRITAGES ENTRE LES AYANTS DROIT. MAIS, À PARTIR DE LA FIN DU VIII[e] SIÈCLE, LES TRADUCTIONS EN ARABE D'UN CERTAIN NOMBRE D'OUVRAGES FONDAMENTAUX GRECS, COMME LES ELÉMENTS D'EUCLIDE, LA MESURE DU CERCLE D'ARCHIMÈDE ET LES CONIQUES D'APOLLONIUS, VONT RÉVÉLER UN CHAMP NOUVEAU, PUREMENT THÉORIQUE, QUI AURA SES ADEPTES ET SES SPÉCIALISTES.

INTRODUCTION

Les sciences arabes, c'est-à-dire l'ensemble des activités scientifiques qui ont été exprimées en langue arabe, entre le VIII[e] et le XVII[e] siècle, se sont développées à partir d'un héritage multiforme d'origine mésopotamienne, persane, indienne et, surtout, grecque, avec probablement quelques apports d'origine égyptienne et chinoise. Selon les sources, cet héritage comprenait des résultats bruts, fruits d'expériences professionnelles accumulées, des procédés de résolution de problèmes divers, des élaborations théoriques et des méthodes d'investigation ou d'expérimentation validées par l'usage, mais pas toujours justifiées par des outils théoriques[1].

À partir de ce fond, déjà très riche, une tradition nouvelle émerge, fortement imprégnée du contenu des

héritages récupérés, apte à les prolonger en les approfondissant et, parfois, en s'en écartant pour suivre de nouvelles voies. Cette créativité dans le contenu et dans les démarches commence à se concrétiser à partir du IXe siècle, et dans plusieurs domaines à la fois, par l'établissement de résultats originaux, par l'inauguration de démarches nouvelles et par la mise en chantier de chapitres qui n'existaient pas auparavant. Cela s'est accompagné, le plus souvent, d'un approfondissement de la démarche théorique propre aux mathématiques, à la physique et à certains chapitres de l'astronomie. Mais cela a abouti aussi, comme on le verra plus loin, à l'affirmation d'un paradigme nouveau, celui de l'expérimentation comme une phase incontournable dans la recherche des lois de la nature et comme une catégorie de la preuve, au même titre que les outils élaborés dans le cadre des sciences grecques.

Dans cette étude, nous allons tenter de dégager, à partir des documents anciens qui nous sont parvenus et qui ont fait l'objet d'analyse, les éléments les plus significatifs qui illustrent la présence des différentes démarches que nous venons d'évoquer. Pour cela, nous avons privilégié les disciplines scientifiques (médecine, mécanique, physique, mathématiques, astronomie) qui ont connu un grand développement en pays d'Islam, mais qui ont aussi bénéficié de recherches conséquentes au cours de ces dernières décennies. Par manque de place, il ne nous sera pas possible d'exposer, même à grands traits, les phases essentielles de l'histoire de chacune de ces disciplines, mais nous ne manquerons pas de situer leurs apports respectifs dans le contexte du développement général des sciences et de leurs interactions.



L'auteur

Ahmed Djebbar est actuellement professeur émérite d'histoire des mathématiques à l'université des sciences et des technologies de Lille et chercheur associé au CNRS en histoire des mathématiques arabes (Andalus-Maghreb).
Parmi ses activités internationales, Ahmed Djebbar est membre de la Commission internationale d'histoire des mathématiques, de l'Académie internationale d'histoire des sciences ainsi que de plusieurs comités éditoriaux de revues internationales.
Docteur Honoris Causa de l'université de Roskilde (Danemark), il est l'auteur de nombreux articles et ouvrages, dont les plus récents : *Pour l'histoire des sciences et des techniques,* Paris, Hachette, 2006 (en collaboration avec G. Gohau et J. Rosmorduc) ; *L'âge d'or des sciences arabes*, Rabat, 2008. Ed. bilingue ; *Les découvertes en pays d'Islam,* Paris, Le Pommier, 2009 (Directeur de publication).

LA MÉDECINE, UN ART NOURRI DE THÉORIE

Dès les premiers pas de la civilisation de l'Islam, et durant des siècles, deux médecines se sont côtoyées en se nourrissant l'une de l'autre. La première était une médecine des plantes accompagnée parfois d'opérations à caractère magique. Elle était le résultat de l'observation et d'une certaine expérimentation empirique. Elle avait un caractère local dans la mesure où elle faisait intervenir, le plus souvent, des produits naturels appartenant à l'environnement du praticien et du patient. Au VIII[e] siècle, elle était suffisamment élaborée et ses contours bien délimités pour mériter une appellation, celle de « *médecine du Prophète* », parce que, à l'époque de la prédication (610-632), c'était ce type de pratiques médicales qui dominait et parce que le Prophète Muhammad a eu l'occasion, à maintes reprises, d'évoquer certains de ses aspects[2].

Avec l'avènement de la médecine savante, grâce à la traduction de quelques ouvrages indiens, mais, surtout, d'un grand nombre d'écrits d'Hippocrate (m. 370 av. J.-C.) et de Galien (m. vers 201), la première médecine n'a pas été marginalisée. Elle a continué à côtoyer la seconde parce que des couches sociales moins aisées y avaient recours. Avec le temps, certaines de ses composantes, et plus particulièrement la pharmacopée, ont été intégrées à la nouvelle médecine. D'ailleurs, la diversité végétale de l'Empire musulman a été un facteur important dans l'enrichissement de la pharmacopée traditionnelle par l'étude et le test de centaines de plantes qui poussaient naturellement dans certaines régions et pas dans d'autres. C'est ainsi qu'au XII[e] siècle, le botaniste Ibn Al Baytâr (m. 1248) a répertorié et décrit, en plus des espèces étudiées par Dioscoride (m. vers 90), plus de 400 nouvelles plantes qu'il a sélectionnées au cours de ses pérégrinations dans le vaste espace de l'empire[3].

Le second aspect de la médecine arabe n'est pas véritablement lié à l'expérimentation, mais plutôt à l'observation et à l'étude comparative. Partant des résultats obtenus par Galien, des praticiens musulmans ont cherché à affiner ou à vérifier ces résultats en décrivant l'anatomie animale et humaine et en réfléchissant, peut-être à partir de quelques dissections inavouées, sur le fonctionnement de différents organes. Ces investigations leur ont permis d'acquérir une meilleure connaissance des composantes du corps et de progresser dans la compréhension de certains de ses mécanismes internes. C'est ainsi que le médecin Abd Al Latîf Al Baghdâdî (m. 1231) a reconnu, par l'observation, un élément du squelette qui n'avait pas été répertorié auparavant, et que Ibn Al Nafîs, dans son commentaire au *Canon de la médecine* d'Ibn Sînâ (m. 1037), a découvert la petite circulation du sang[4].

Les médecins des pays d'Islam auraient pu se limiter aux aspects pratiques de leur art et se préoccuper exclusivement du diagnostic, des soins et de quelques interventions chirurgicales. Mais les documents qui nous sont parvenus montrent que certains d'entre eux se sont préoccupés des aspects théoriques de leur discipline dans le but, à la fois, d'éclairer leurs pratiques et de les rendre plus efficientes. Comme les apports théoriques provenaient des écrits médicaux grecs, ils sont partis de cet acquis en le développant et en l'enrichissant lorsqu'ils ont jugé cela nécessaire. Ils ont ainsi abouti à une synthèse médicale où les aspects théoriques et pratiques sont clairement identifiés. Ils ont introduit des notions philosophiques empruntées à Aristote (m. 322 av. J.-C.) pour donner plus de cohérence aux descriptions des maladies et des thérapies et ils ont esquissé les premiers pas dans un domaine que l'on appelle aujourd'hui la psychophysiologie[5]. Dans leur vision large des pathologies, ils ont considéré que les pathologies des malades mentaux étaient celles de l'âme et que cela nécessitait donc un protocole de soins différent. Ils en ont d'ailleurs tenu compte dans la conception des hôpitaux qui avaient des sections réservées à ces malades[6].

Dans le domaine de la pharmacopée, les médicaments ont été classés, à la suite des médecins grecs, en fonction des qualités qui les composent, c'est-à-dire en tenant compte des proportions de froid, de chaud, d'humide et de sec qui s'y combinent. Mais ils ont ajouté, pour chaque qualité, la notion de degré. Il nous est même parvenu une tentative du philosophe Al Kindî (m. 873) de mathématiser la relation qui existe entre l'intensité d'un médicament et l'accroissement de son degré. Dans son *Épître sur la connaissance des puissances des médicaments composés*, il affirme que, contrairement à l'enseignement de Galien et de ses successeurs, l'intensité d'un médicament doit croître de 1 à 2, de 2 à 4 et de 4 à 8, etc, lorsque son degré croît, respectivement, de 1 à 2, de 2 à 3, de 3 à 4, etc..[7]



Observatoire de Jaïpur, XVIIIe siècle © A. ClementeRuiz

À Jaïpur au XVIIIe siècle, un observatoire a été construit à côté du palais afin de permettre aux scientifiques de réaliser des calculs d'une grande précision grâce au gigantisme des outils utilisés.

Rubrique rédigée par Jacques Nicolaus

Autres époques, Autres lieux

D'où vient l'essor scientifique de l'Europe ?

Le développement scientifique de l'Europe depuis la fin du Moyen-Âge ne sort pas du néant. Il n'y a pas de génération spontanée dans ce domaine. Ce développement s'appuie sur une (re)découverte du patrimoine scientifique de l'Antiquité. Cette acquisition n'aurait pu se faire sans les contacts avec le monde arabo-musulman. C'est dans les bibliothèques de Cordoue de Tolède et d'ailleurs que les Occidentaux ont découvert (en arabe) les textes antiques qu'il a d'abord fallu traduire.

Mais ils n'ont pas découvert que les textes antiques. Le monde arabo-musulman n'a pas été un simple transmetteur… il est créateur dans toutes les disciplines intellectuelles, de la mise en application (technologies) à la théorisation. Le développement critique de l'héritage antique du monde arabe a permis la création de nouvelles sciences comme l'algèbre ou la trigonométrie ou les progrès considérables dans certaines autres comme la médecine…
La Renaissance européenne des XIV-XVe siècles n'est pas seulement un retour à la culture antique, mais aussi une appropriation des multiples progrès accomplis par les savants et intellectuels du monde arabo-musulman.

Document.
L'apport arabo-musulman à la science européenne selon un historien français.

« La civilisation arabe et celle de l'Occident se côtoient le long de frontières communes et en Méditerranée. Cette influence s'exerce d'abord à partir de Bagdad puis, de plus en plus, par l'Espagne, et à partir du XIIIe siècle par la Sicile. Une liste des savants arabes — ou chrétiens ou juifs de culture arabe — établie par R. Arnaldez[1] peut être résumée ainsi :

	Nombre total	*Orientaux*	*Arabes d'Espagne*
Deuxième moitié du VIIIe siècle	*8*	*8*	*0*
IXe siècle	*39*	*39*	*0*
Xe siècle	*34*	*31*	*3*
XIe siècle	*30*	*21*	*9*

Ces grands hommes eurent des disciples venus de toute la chrétienté. On ne peut énumérer sèchement des noms. L'essentiel est de constater cette osmose qui, des pays arabes ou des confins (Salerne, Cordoue, la Sicile), affecte toute l'Europe. Tolède reconquise devint aussi un centre remarquable de rayonnement intellectuel.
Ajoutons que les arabes avaient su garder les écrits grecs et latins et les traduire. Pour tous les ouvrages donc, où la pensée est plus précieuse que le style, le rôle du relais arabe fut énorme.
Avec R. Arnaldez, nous pouvons conclure que les arabes ont fait plus que transmettre la science, ils en ont réveillé le goût, ils l'ont cultivée, ils ont exercé leur esprit critique et ont commencé à confronter les concepts grecs avec l'expérience. Leur tendance, toute moderne, à développer les techniques et les applications pratiques, les a considérablement favorisés. Nous leur sommes redevables, en astronomie, en mécanique, en chimie, de l'invention d'utiles instruments, et en médecine, du développement des premiers grands hôpitaux, les maristans, où le soin des malades allait de pair avec la formation des jeunes médecins et les observations purement scientifiques. (…) »

Jean Baptiste Duroselle[2],
L'Europe, l'histoire de ses peuples, Paris, éditions Perrin, 1993.

[1] Roger Arnaldez, islamologue français (1911-2006). Éditeur de Philon d'Alexandrie. Auteur de *Grammaire et théologie chez Ibn Hazm de Cordoue* (Vrin, 1956), *Jésus, fils de Marie, prophète de l'Islam* (Desclée de Brouwer, 1980), *trois messages pour un seul Dieu* (Albin Michel, 1991), *À la croisée des trois monothéismes* (Albin Michel, 1993), *Hallâj ou la religion de la croix* (Plon, 1963)

[2] J.B. Duroselle (1917-1994) historien, spécialiste des relations internationales, professeur à la Sorbonne de 1964 à 1983. Auteur de nombreux ouvrages notamment, *Histoire diplomatique de 1919 à nos jours,* (Dalloz, 1974).

LA MÉCANIQUE : DES SAVOIR-FAIRE ACCOUCHEURS DE CONCEPTS NOUVEAUX

Dans la plupart des territoires conquis au nom de l'Islam, il y avait déjà des pratiques mécaniques qui concernaient essentiellement la captation de l'eau et son acheminement pour l'irrigation ou pour la consommation des habitants des villes. Puis, avec l'avènement de la dynastie omeyyade et dans le but d'améliorer la force de frappe des armées musulmanes qui poursuivaient les conquêtes, on s'est préoccupé d'améliorer les technologies militaires connues et d'en inventer d'autres. Un troisième et dernier volet de la mécanique connaîtra un développement remarquable dans le cadre de la dynastie abbasside. Il s'agit de tous les procédés qui permettaient de réaliser des automates à trois dimensions qui répondaient à deux besoins distincts : une première catégorie avait pour seul but d'amuser les califes, les princes et les membres de leur entourage, la seconde catégorie, celle des horloges à eau, regroupait des instruments à la fois utilitaires, esthétiques et pouvant émerveiller l'observateur[8].

Le premier livre arabe de mécanique, intitulé *Livre des procédés ingénieux*, est consacré presque entièrement aux automates. Son contenu s'inspire des réalisations grecques, mais il présente aussi de nouveaux procédés qui révèlent beaucoup d'ingéniosité et un grand savoir-faire de ses auteurs qui sont les trois frères Banû Mûsâ (IXe s.). On ne peut pas dire que leurs réalisations reposent sur des résultats théoriques établis au préalable. Ils sont plutôt obtenus grâce à une démarche qui allie l'observation, l'esprit inventif et l'expérimentation sous forme d'essais et de corrections[9].

Il y eut aussi des contributions techniques et scientifiques dans le domaine des automates et des horloges à eau en Andalus, comme le montre le *Livre des secrets sur les fruits de la pensée* d'Al Murâdî (XIe s.). Mais la seule copie de ce livre qui nous est parvenue est tronquée, ce qui ne nous permet pas de dire si l'exposé purement technique est précédé de réflexions théoriques sur les principes qui sont à l'œuvre dans les mécanismes décrits[10].

C'est dans le troisième ouvrage connu, publié à la fin du XIIe siècle par Al Jazarî (m. 1206), que les innovations prennent une dimension théorique dans la mesure où elles font intervenir des concepts mécaniques nouveaux qui étaient susceptibles de développements et qui l'ont été effectivement, mais dans un autre contexte scientifique, celui de l'Europe de la Renaissance. Dans ce traité, intitulé *Le recueil de la théorie et de la pratique utile à l'art des procédés ingénieux*, on découvre, pour la première fois, les concepts d'arbre à came, de vilebrequin et de piston. On y trouve surtout la confirmation, par l'expérience, de la possibilité de transformer un mouvement circulaire en un mouvement rectiligne alternatif[11]. Pour apprécier la valeur de ce dernier résultat, il faut préciser qu'il va à l'encontre de la théorie aristotélicienne du mouvement qui affirme qu'il n'est pas possible de « *convertir* » un mouvement circulaire en un mouvement rectiligne. En effet, Aristote considère qu'il s'agit de deux mouvements qualitativement différents associés à deux mondes distincts : le monde supralunaire des planètes, qui se meuvent d'une manière uniforme sur des trajectoires circulaires, et le monde sublunaire caractérisé par la « *génération* » et la « *corruption* ».

La tradition mécanique arabe s'est poursuivie après le XIIe siècle, avec le même souci d'innovation, mais orienté de plus en plus vers la conception et la réalisation d'horloges à eau de grandes dimensions, comme celles qui ont été construites en Iran, en Syrie, en Andalus et au Maghreb aux XIIIe-XIVe siècles. Il s'agit donc de réalisations purement technologiques avec une dimension expérimentale, à travers les multiples essais et réglages en vue d'assurer le bon fonctionnement de chaque système.

Les dernières contributions en mécanique sont celles de Taqiy ad-Dîn Ibn Ma'rûf (m. 1585) exposées dans son *Livre des procédés nobles sur les instruments merveilleux*. Elles s'inscrivent dans la même tradition mécanique, avec une ultime innovation qui n'a pas connu de prolongement dans les sociétés musulmanes, comme cela se passera en Europe à partir de la fin du XVIIe siècle. Il s'agit de l'utilisation de la vapeur comme force motrice pour actionner un système mécanique[12]. En conclusion, il faut préciser que les concepteurs des systèmes que nous avons évoqués savaient qu'ils avaient besoin, pour les faire fonctionner, d'une force extérieure ou d'une énergie. Il n'est donc pas étonnant que certains scientifiques se soient interrogés sur la possibilité de réaliser des systèmes qui produiraient du mouvement sans apport extérieur d'énergie. Il y eut ainsi des recherches sur ce que l'on a appelé le « *mouvement perpétuel* » d'un système mécanique sans apport extérieur. Il n'est pas impossible que ces investigations aient été inspirées par l'observation des mouvements de certaines planètes visibles dont le caractère uniforme et « perpétuel » avait été consacré par la cosmologie d'Aristote[13].

Propositions pédagogiques : vivre et penser l'interculturalité

Comprendre le texte

- *Quelles différences observe-t-on entre les deux formes de médecine ?*
- *Quels sont les domaines principaux où se développe la mécanique ?*
- *Quelles sont les deux conceptions de la pesanteur qui ont été unifiées ?*
- *Qu'est-ce qui pourrait constituer un élément probant de la démarche scientifique en pays d'Islam ?*
- *Quel aspect de l'optique a particulièrement intéressé les savants musulmans ?*
- *Quelles sont à l'origine les préoccupations pratiques des mathématiques ?*
- *Qu'est-ce qui caractérise la deuxième phase du développement des mathématiques ?*
- *Quel est le rapport entre science et religion ?*
- *Y a-t-il une dimension critique dans la science islamique ?*

Dialoguer avec le texte

- *L'Occident a-t-il aussi deux traditions médicales ?*
- *Rencontrons-nous dans l'histoire de l'humanité plusieurs traditions scientifiques ?*
- *La science est-elle un vecteur idéologique ou philosophique ?*
- *La science en pays d'Islam a-t-elle des particularités ?*
- *La religion s'oppose-t-elle nécessairement à la science ?*
- *Vous semble-t-il que l'Islam ait favorisé ou non le développement scientifique ?*
- *L'Islam diffère-t-il historiquement du christianisme dans son rapport à la science ?*

Modalité pédagogique suggérée : penser et observer

*Le groupe complet est divisé en deux équipes de nombre égal : A et B.
En un premier temps, le groupe A discute et le groupe B observe.
Une question est choisie.
Le groupe A discute pour y répondre, tandis que le groupe B observe. Un temps déterminé est accordé à l'avance pour la discussion : par exemple dix minutes.
Une fois que le groupe A pense avoir terminé, le groupe B dit ce qu'il a observé durant la discussion.
Il commente les idées, les comportements, le rôle des uns et des autres...
On peut aussi organiser par paires spécifiques des personnes de A et de B, qui analysent mutuellement leur fonctionnement respectif.
Une fois l'évaluation terminée, le groupe B répond et le groupe A observe.
Le groupe A fait ses observations.
Si cela est possible, recommencer avec d'autres questions. Analyse du travail et de l'exercice avec l'ensemble du groupe.*

Rubrique rédigée par Oscar Brenifier

Exercices pédagogiques

Représentations schématiques

- *Demander aux participants de lire également la fiche « Philosophie et sciences en pays d'Islam : une cohabitation féconde ».*
- *Diviser les participants en sous-groupes.*
- *Poser la question suivante : quel est le processus des démarches expérimentales arabo-musulmanes ?*
- *Chaque groupe crée un schéma de la démarche expérimentale arabo-musulmane, illustré avec des exemples comparés puisés dans d'autres modèles expérimentaux.*
- *Chaque groupe expose son travail avec l'aide de son schéma.*
- *Demander aux groupes de discuter du modèle « observation - expériences - analyse des résultats - élaboration d'un modèle ou d'une théorie ».*
- *Poser les questions suivantes aux participants :*

  Quelle comparaison avec d'autres modèles scientifiques ?

  Quel est l'exemple d'optique et les différentes applications pratiques ?

  Quels rapports entre les sciences médicales, la psychologie et les maladies mentales ?

  Dieu, émotions et sciences ; dualisme ou harmonie ?

  Rationalité et logique: quelles influences sur l'Occident ?

  Quelles différences y-a-t-il entre les visions scientifiques grecques et arabo-musulmanes ?

  Pour la civilisation arabo-musulmane, quel est le rapport entre la musique et les sciences ?

Rubrique rédigée par Jonathan Levy

LA PHYSIQUE ARABE ET LE PARADIGME DE L'EXPÉRIMENTATION

Dans le prolongement des activités de leurs prédécesseurs grecs, les physiciens des pays d'Islam se sont préoccupés, essentiellement, de la statique, de l'hydrostatique, de l'hydrodynamique et de l'optique. Ils se sont également penchés, en collaboration avec des mathématiciens et des philosophes, sur les aspects théoriques de la notion de « *mouvement* ». Dans chacun de ces domaines, ils ont enrichi l'héritage grec, soit en le prolongeant, soit en l'approfondissant, soit en le dépassant par l'introduction de ruptures significatives au niveau des conceptions et des démarches.

Dans la statique théorique, ils ont étudié les notions de force, de poids, de pesanteur et de levier. Au niveau des applications, ils se sont préoccupés de la détermination des poids spécifiques d'un grand nombre de matériaux, de l'étude de différents types de balances (à bras égaux ou inégaux, hydrostatiques) et de la résolution des problèmes que posaient les alliages. D'une manière plus précise, ils ont repris les études grecques sur les leviers et les centres de gravité pour les approfondir. Ils ont ainsi été amenés à étendre les axiomes d'Archimède à des corps liés les uns aux autres d'une manière rigide. C'est ce qu'ont fait Al Kûhî (Xe s.) et Ibn Al Haytham (m. 1041). De son côté, Al Isfizârî (XIe s.) a élaboré la théorie des centres de gravité pour un système de corps à trois dimensions non solidaires.

Dans le domaine de la pesanteur, les physiciens des pays d'Islam ont unifié les deux notions qui faisaient l'objet d'étude : la pesanteur par rapport au centre de l'Univers et celle qui est rapportée à l'axe de suspension d'un levier. Ils ont également énoncé une hypothèse importante : celle de la variation de la pesanteur d'un corps en fonction de sa distance au centre de la Terre[14].

Dans l'étude des forces, c'est Thâbit Ibn Qurra (m. 901) qui est allé le plus loin. Il a généralisé l'étude de la résultante de deux forces à celle d'une infinité de forces égales réparties sur un levier, en déterminant le moment cinétique d'une barre homogène. Pour cela, il a été amené à utiliser un outil mathématique élaboré par Archimède et qui avait servi à calculer l'aire d'une portion de parabole[15].

En optique, après l'assimilation des études d'Aristote sur les aspects physiques et métaphysiques de la vision, celles d'Euclide et Ptolémée sur ses aspects purement géométriques et celles de Galien sur ses aspects anatomiques et physiologiques, des démarches innovantes ont vu le jour au Xe siècle et se sont développées jusqu'au XIIIe siècle. Dans ces démarches les spécialistes du domaine ont combiné l'observation, l'expérimentation et la formulation mathématique des phénomènes et des lois. Cela les a amenés à affirmer, contrairement aux conceptions grecques anciennes, que la lumière a une existence propre et que la vision se réalise par la réflexion des rayons lumineux sur l'objet éclairé, leur pénétration dans l'œil et leur réception par le cerveau où se constitue l'image. Comme on le voit, dans cette nouvelle analyse du phénomène de la vision, la physiologie de l'œil joue désormais un rôle important. Cela a été rendu possible grâce aux progrès réalisés dans l'étude de cet organe et dans la compréhension du fonctionnement de ses différentes composantes.

Dans l'étude des trajectoires des rayons lumineux, de nombreuses expériences et mesures ont abouti à des résultats nouveaux : abandon de l'angle de déviation et adoption de la notion d'angle d'incidence et de celle d'angle de réfraction, tabulation des sinus de ces angles. Il faut préciser que toutes ces études avaient été motivées par un problème qui intéressait l'État musulman au plus haut point, celui de disposer d'une arme efficace pour neutraliser, à distance, une partie du potentiel de l'armée adverse. Les miroirs ardents devaient être la réponse à cette demande. Il fallait donc mener des études à la fois théoriques et appliquées pour trouver les meilleures solutions permettant de réaliser des miroirs pouvant incendier les forteresses et les bateaux ennemis. Il ne semble pas que les solutions technologiques aient été trouvées, mais ces recherches ont permis des avancées théoriques très importantes, comme l'étude des surfaces réfléchissantes de type sphérique, parabolique et hyperbolique et des surfaces réfractantes, comme les sphères et les lentilles[16].

Il faut également évoquer la contribution des scientifiques musulmans à la résolution d'un problème difficile, celui de l'explication scientifique du phénomène de l'arc-en-ciel. Après plusieurs tentatives infructueuses, en particulier celles d'Ibn Al Haytham, c'est Kamâl ad-Dîn Al Fârisî (m. 1319) qui a réussi à fournir une théorie complète et juste de ce phénomène. Cela a été rendu possible grâce à la prise en compte des hypothèses faites par ses prédécesseurs, comme Ibn Sînâ et ash-Shirâzî (m. 1311), et à l'analyse de l'échec d'Ibn Al Haytham. Quant à la démarche d'Al Fârisî, elle part d'une série d'expériences où chaque gouttelette de pluie est assimilée à une sphère emplie d'eau. Le résultat de ses observations lui a alors permis de valider l'analyse mathématique du problème.

À des degrés divers, les pratiques des physiciens musulmans que nous venons d'évoquer se caractérisent par un va-et-vient entre l'observation, l'expérimentation, l'analyse des résultats puis, en dernière instance, l'élaboration d'un modèle ou d'une explication théorique. Mais c'est Ibn Al Haytham qui est allé le plus loin dans cette logique et qui a justifié la nécessité d'associer ces différentes démarches pour en faire le caractère de l'investigation scientifique. Il n'est donc pas étonnant que, selon ce point de vue, la démarche expérimentale devienne incontournable et soit hissée par ce savant, au niveau de la démonstration classique, comme une nouvelle catégorie de la preuve[17].

La dernière contribution arabe en physique concerne les différents problèmes posés par le concept de mouvement. Là aussi, les études ont été menées à différents niveaux. Sur le plan théorique, ce sont les philosophes et les mathématiciens qui ont tenté de clarifier les concepts et d'expliquer les phénomènes observés. Les premiers sont partis des acquis

grecs et plus particulièrement de la théorie d'Aristote et de celle, plus féconde, de Jean Philopon (VIe s.). Dans ce contexte, les réflexions les plus achevées sont celles d'Ibn Sînâ[18].

En mathématique, c'est d'abord l'optique qui a été le cadre le plus important de l'étude du mouvement à travers le déplacement de la lumière. En plus de l'étude purement géométrique du rayon lumineux, qui se reflète ou qui se réfracte sur différents types de surfaces, Ibn Al Haytham a affirmé la propagation de la lumière à une grande vitesse et non pas d'une manière instantanée. C'est également lui qui a assimilé le mouvement de la lumière au mouvement d'une balle solide lancée contre un obstacle. De son côté, Al Fârisî émettra une hypothèse contraire, celle de l'analogie avec le mouvement des sons[19]. Pour les autres aspects du mouvement, les références bibliographiques et les manuscrits qui nous sont parvenus révèlent des contributions sur les mouvements rectilignes ou circulaires concernant des objets concrets ou virtuels. À titre d'exemple, on peut citer « *l'Épître de la sphère mobile sur un plan* » d'Ibn Al Haytham[20], le « *Traité sur le mouvement de roulement et sur la relation entre l'horizontal et l'incliné* » qui pourrait être de Nasîr ad-Dîn at-Tûsî[21] et « *L'Épître sur le fait qu'il existe un mouvement infini en un temps fini* » d'Al Kûhî (Xe s.)[22].

Rubrique rédigée par Khaled Roumo



Clés de lecture

> *Qu'appelle-t-on sciences arabes ?*

> *Quelles sont les deux sortes de médecine pratiquées dans l'Empire musulman, leurs liens et leurs origines ?*

> *Le développement de cette science s'est-il fait par expérimentation, par observation ou par étude comparative ?*

> *Citer quelques découvertes faites par des médecins arabes.*

> *Noter la découverte de la psychophysiologie.*

> *Quels sont les trois volets de la mécanique ?*

> *Citer quelques découvertes réalisées dans ce domaine.*

> *Quelles sont les branches de la physique arabe ?*

> *Citer quelques découvertes réalisées dans ce domaine.*

> *Noter la naissance de l' « investigation scientifique » avec Ibn Al Haytham.*

> *Quelles sont les différentes branches des mathématiques arabes ?*

> *Suivre le processus de la naissance d'une science et de son évolution à travers la discipline des mathématiques.*

> *En quoi consiste la « révolte » astronomique des savants arabes par rapport aux grecs ?*

> *Noter les deux nouveaux débats autour du mouvement de la Terre et de sa place dans l'Univers.*

MATHÉMATIQUES ET ASTRONOMIE : UN VA-ET-VIENT ENTRE CALCUL, MESURE, MODÉLISATION ET JUSTIFICATIONS THÉORIQUES

À leur début, les mathématiques qui commençaient à être publiées en arabe, à Bagdad puis dans les métropoles régionales, étaient constituées d'un ensemble d'outils arithmétiques et géométriques qui répondaient aux besoins des marchands, des comptables des administrations centrales ou régionales et des juristes chargés de répartir les héritages entre les ayants droit. Ces différents métiers avaient ainsi à leur disposition un ensemble de techniques (héritées des civilisations antérieures ou produites localement) qui permettaient de résoudre les problèmes de la vie quotidienne. On y trouvait des opérations de calcul (addition, soustraction, multiplication, division et extraction de racines carrées), des procédures de mesurage ou de découpage des surfaces cultivables, des algorithmes de calcul des parts des ayants droit d'un héritage, des méthodes permettant de définir l'assiette de l'impôt ou de réaliser le nivellement des terrains pour l'acheminement de l'eau, etc.

Mais, à partir de la fin du VIIIe siècle, les traductions en arabe d'un certain nombre d'ouvrages fondamentaux grecs, comme les *Éléments* d'Euclide, la *Mesure du cercle* d'Archimède et les *Coniques* d'Apollonius, vont révéler un champ nouveau, purement théorique, qui aura ses adeptes et ses spécialistes. C'est le début des mathématiques hypothético-déductives dans la tradition scientifique arabe. Après l'assimilation du contenu des ouvrages évoqués et d'autres de la même veine, on est passé à une phase de commentaires et de critiques accompagnés d'initiatives visant à améliorer le contenu du corpus reçu ou à le prolonger par des résultats nouveaux.

Ce fut le cas pour la géométrie et la théorie des nombres. La première discipline connaîtra un certain nombre d'orientations inspirées par les contenus des ouvrages traduits : géométrie des figures du plan et de l'espace prolongeant les contributions d'Euclide, géométrie de la sphère destinée aux astronomes, géométrie des courbes du second degré (paraboles, ellipses, hyperboles), géométrie de la mesure utilisant la méthode particulière d'Archimède pour calculer les aires de certaines figures comme les cercles, les ellipses et les portions de paraboles, ou les volumes de certains solides comme les paraboloïdes.

En théorie des nombres, nous sommes dans un domaine totalement spéculatif dans la mesure où ce ne sont pas des besoins ou des demandes qui ont été à l'origine de son développement. C'est un bel exemple de réactivation d'une triple tradition grecque qui étudie les propriétés des nombres entiers sans se soucier de l'application des résultats qui découleraient de ces études. Certains mathématiciens des pays d'Islam se sont ainsi intéressés à la tradition néopythagoricienne à travers le livre de Nicomaque de Gérase (IIe s.), intitulé « *L'introduction arithmétique* ». D'autres ont étudié l'arithmétique euclidienne exposée dans les Livres VII, VIII et IX des *Éléments*. Puis, après la découverte et la traduction partielle des *Arithmétiques* de Diophante, un chapitre nouveau, qui sera appelé plus tard « *l'Analyse diophantienne* » voit le jour avec les travaux d'Abû l-Wafâ' (m. 997), d'Al Khâzin (Xe s.) et d'Ibn Al Haytham[23].

Parallèlement, et en relation étroite avec le développement de la science du calcul et de l'astronomie, de nouvelles orientations se font jour. Des disciplines qui n'existaient pas commencent à se constituer avec leurs objets, leurs outils et leurs méthodes d'investigation. Ce fut le cas de l'algèbre et de la trigonométrie. La première sera à la fois un prolongement et une rupture par rapport à la science du calcul. En effet, elle s'est présentée, dès le début, comme un ensemble d'outils et de procédures techniques permettant de résoudre, d'une manière plus rapide et, surtout plus « *automatique* », toute une catégorie de problèmes liés aux différents types de transactions pratiquées dans la cité musulmane à partir du VIIIe siècle : ventes et achats, calcul de bénéfices, mesurage, répartition des héritages, etc. Mais les bases théoriques de la nouvelle discipline étaient en rupture avec celles du calcul puisqu'il s'agissait de manipuler des objets abstraits qui étaient les inconnues d'un problème[24].

Quant à la trigonométrie, elle naîtra dans le cadre des activités astronomiques, comme un ensemble de concepts et d'outils théoriques qui ont d'abord servi à exprimer des problèmes anciens de l'astronomie grecque. Puis, ils ont été utilisés pour résoudre des problèmes nouveaux, tout à fait concrets, comme la détermination de la direction de La Mecque, le calcul des moments des prières quotidiennes et la prévision de la visibilité du croissant de lune. Mais le développement de ce chapitre va être suffisamment important, à la fois sur le plan quantitatif et qualitatif, pour convaincre certains de ses promoteurs du XIe siècle de la nécessité de lui consacrer des ouvrages indépendants de la discipline où il avait toujours opéré, c'est-à-dire l'astronomie[25].

Il faut enfin évoquer un dernier chapitre mathématique qui illustre parfaitement les interactions qui ont pu se manifester entre des domaines très éloignés les uns des autres. Il s'agit des pratiques combinatoires qui ont été, à l'origine, une préoccupation des linguistes et des lexicographes soucieux de recenser et de dénombrer tous les mots de la langue arabe. Mais, devant la difficulté théorique des problèmes soulevés, on s'est orienté vers des solutions mécaniques permettant d'obtenir les mots recherchés, compte tenu des contraintes de prononciation. Pour les solutions purement mathématiques, il a fallu attendre la fin du XIIe siècle. C'est un savant de Marrakech, Ibn Mun'im (m. 1228), originaire d'Al Andalus, qui fournira la solution complète au problème posé au VIIIe siècle par le linguiste Al Khalîl Ibn Ahmad (m. 795). Mais, comme cela arrive parfois dans les domaines théoriques, la résolution du problème n'a pas signifié la fin de la recherche. De nouveaux résultats seront établis par l'un de ses successeurs, Ibn Al Bannâ (m. 1321) et tout un champ d'application s'est révélé aux mathématiciens de l'époque[26].



Il nous reste à évoquer certains aspects spécifiques des pratiques astronomiques arabes des IXe-XVe siècles. En plus de ce que nous avons déjà dit sur le rôle de l'astronomie dans le développement de la trigonométrie, il faudrait évoquer deux activités particulières à cette discipline qui illustrent encore plus les liens étroits qui se sont tissés entre les démarches algorithmiques et les démarches hypothético-déductives.

En premier lieu, il y a l'intense activité qui était centrée sur la mesure d'un certain nombre de paramètres et sur la réalisation de tables astronomiques pour différents usages. La plupart des résultats de ce travail de longue haleine répondait à des besoins concrets (établissements de calendriers, tracés précis des composantes d'un instrument, calculs astrologiques, etc.). Mais, il y a eu, au IXe siècle, un ensemble de mesures, d'observations et de calculs qui ont permis de remettre en cause certains dogmes sur lesquels reposait l'astronomie grecque : l'invariabilité de l'obliquité de l'écliptique, le caractère constant de la précession des équinoxes, l'immobilité de l'apogée solaire et l'impossibilité des éclipses annulaires.

À l'opposé de ces pratiques étroitement liées aux mesures et aux calculs, les astronomes des pays d'Islam se sont préoccupés des aspects théoriques de leur discipline. Cela s'est fait, dans un premier temps, à travers l'étude des modèles planétaires élaborés par Ptolémée pour expliquer, géométriquement, les mouvements apparents des sept planètes visibles. Dans un deuxième temps, il y a eu, à partir de considérations purement philosophiques, l'élaboration d'un ensemble de critiques visant la cohérence de la modélisation ptolémaïque. Parmi les acteurs de cette « *révolte* », il y avait Ibn Al Haytham en Orient, Ibn Bâjja (m. 1138), Al Bitrûjî (m. vers 1204) et Ibn Rushd (m. 1198) en Occident musulman. Ces critiques ont probablement préparé le terrain aux astronomes orientaux des XIIIe-XIVe siècles, en particulier Nasîr ad-Dîn at-Tûsî (m. 1274), Al 'Urdî (m. 1266) et Ibn ash-Shâtir (m. 1375), qui ont élaboré de nouveaux modèles jugés plus satisfaisants[27].

Il faut enfin signaler un débat théorique d'une grande importance qui a eu lieu dans la première moitié du XIe siècle. Il a concerné les fondements de l'astronomietels qu'ils avaient été adoptés par les scientifiques grecs et que l'on peut formuler par les affirmations suivantes : la Terre est au centre de l'Univers, elle est fixe par rapport à son axe et par rapport aux sept planètes visibles qui se meuvent autour d'elle.

Le premier débat, qui nous a été résumé par Al Bîrûnî (m. 1051), a concerné l'hypothèse de la rotation de la Terre autour de son axe. On apprend que cette hypothèse a été soutenue par certains scientifiques de son époque et rejetée par d'autres[28]. Le second débat a concerné le mouvement de la Terre dans l'Univers. C'est encore Al Bîrûnî qui nous fournit quelques éléments de son contenu. Il le fait en toute objectivité en exposant les arguments des défenseurs de cette hypothèse avant de proposer les siens[29].

Il est intéressant de noter que, dans ces deux débats, les argumentations des uns et des autres étaient toutes de type scientifique, c'est-à-dire reflétant l'état de la science à cette époque, et non pas le contenu des différentes opinions à coloration culturelle ou idéologique au sens large.



1 **A. Djebbar :** *Le phénomène de traduction et son rôle dans le développement des activités scientifiques en pays d'Islam*, **in S. Önen & C. Proust :** *Les Écoles savantes en Turquie, Sciences, philosophie et arts au fil des siècles*, **Actes des journées d'Ankara (24-29 Avril 1995), Istanbul, Éditions Isis, 1996, pp. 93-112. ; D. Gutas :** *Pensée grecque et culture arabe*, **Paris, Aubier, 2005.**

2 **Ibn Qayyim Al Jawziyya :** *at-Tibb an-nabawî* [La médecine du Prophète], **Beyrouth, Dâr al-fikr, 1997.**

3 **Ibn Al Baytâr :** *al-Kitâb al-jâmi' li mufradât al-adwiyya wa l-aghdhiyya* [Le recueil des médicaments simples et des aliments], **Paris, I. M. A., 1987.**

4 **F. Boustani,** *La circulation du sang entre Orient et Occident : Histoire d'une découverte,* **Paris, Philippe Rey, 2007; A. Chadli & A. E. Barhoumi :** *Abrégé du canon d'Avicenne et Commentaire de l'anatomie du canon d'Avicenne d'Ibn Al Nafis*, **Tunis, Édition Simpact, 2006.**

5 **D. Jacquart & F. Michaud :** *La médecine arabe et l'occident médiéval*, **Paris, Maisonneuve & Larose, 1990.**

6 **A. 'Îsâ :** *Târîkh al-bîmâristânât fî l-Islâm* [Histoire des hôpitaux en Islam], **Beyrouth, Dâr ar-râ'id al-'arabî, 1981.**

7 **L. Gauthier :** *Antécédents gréco-arabes de la psycho physique*, **Beyrouth, Dâr al-Mashriq, 1938.**

8 **D. Hill & A. Y. Al Hasan :** *Sciences et techniques en Islam*, **Paris, Edifra-Unesco, 1991.**

9 **Banû Mûsa :** *The Book of Ingenious Devices*, **D. Hill (trad.), Dordrecht, Reidel Publishing Company, 1979 ; Banû Mûsâ :** *Kitâb al-hiyal* [Livre des procédés ingénieux], **A. Y. Al Hasan (édit.), Alep, I. H. A. S., 1981.**

10 **Al Murâdî :** *Kitâb al-asrâr fî natâ'ij al-afkâr* [Livre des secrets sur les fruits de la pensée], **Ms. Biblioteca Medicea-Laurentiana, Florence, n° Or. 152.**

11 **Al Jazarî :** *al-Jâmi' bayna al-'ilm wa l-'amal an-nâfi' fî sinâ'at al-hiyal* [Le recueil de la théorie et de la pratique utile à l'art des procédés ingénieux], **A. Y. Al Hasan (édit.), Alep, I. H. A. S., 1979.**

12 **A. Y. Al Hasan :** *Taqiyy ad-Dîn wa l-handasa al-mîkânîkiyya al-'arabiyya* [Taqiyy ad-Dîn et l'ingénierie mécanique arabe], **Alep, Université d'Alep, I.H.A.S., 1976, pp. 34-35.**

13 **H. Schmeller :** *Beiträge zur Geschichte der Technik in der Antike und bei den Arabern*, **Mencke, Erlangen, 1922; A. Kleinert : Wie funktionierte das Perpetuum mobile des Petrus Peregrinus?,** *Internationale Zeitschrift für Geschichte und Ethik der Naturwissenschaften, Technik und Medizin*, **Neue Serie, 11 (2003), pp. 155-170.**

14 **M. Rozhanskaya, In R. Rashed (édit.),** *Histoire des sciences arabes*, **Paris, Seuil, 1997, Vol. II, pp. 263-291.**

15 **K. Jaouiche :** *Le livre du qarastûn de Thâbit Ibn Qurra*, **Leiden, Brill, 1976.**

16 **R. Rashed :** *Géométrie et dioptrique au Xe siècle, Ibn Sahl, Al Qûhî et Ibn Al Haytham*, **Paris, Les Belles Lettres, 1993.**

17 **Ibn Al Haytham :** *Kitâb al-manâzir* [Livre de l'optique], **A. I. Sabra (édit. & trad.), Koweit, Collection du Patrimoine, Livres I-III, 1983; Livres 4-5, 2002.**

18 **A. Hasnaoui :** *La dynamique d'Ibn Sînâ*. **In J. Jolivet et R. Rashed (édit.) :** *Études sur Avicenne*, **Paris, Les Belles lettres, 1984, pp. 103-123.**

19 **M. Nazîf,** *Kamâl al-Dîn al-Fârisî wa ba'du buhûthihî fî 'ilm ad-daw'* [Kamâl al-Dîn al-Fârisî et ses recherches sur l'optique], **Revue de l'Association égyptienne d'histoire des sciences, n° 2, non daté, p. 69.**

20 **Ibn Abî Usaybi'a :** *'Uyûn al-anbâ' fî tabaqât al-atibbâ'* [Les sources de l'information sur les catégories de médecins], **N. Ridâ (édit.), Beyrouth, Dâr maktabat al-hayât, non datée, p. 559.**

21 **B. A. Rosenfeld & Ekmaleddin Ihsanoğlu :** *Mathematiciens, Astronomers and Other Scholars of Islamic Civilisation and their Works* **(7th-19th c.),** *op. cit.*, **p. 234.**

22 **A. Sayili :** *A Short Article of Abû Sahl Waijan ibn Rustam al-Qûhî on the Possibility of Infinite Motion in Finite Time*, **Actes du VIIIe Congrès international d'histoire des sciences, 1956, Vol. I, pp. 248-249**

23 **A. Djebbar :** *Una panoramica della matematica araba*. **In C. Bartocci & P. Odifreddi (édit.) :** *La matematica : I luoghi e i tempi*, **Turin, Einaudi, 2007, pp. 177-208.**

24 **A. Djebbar :** *L'algèbre arabe, genèse d'un art*, **Paris, Vuibert-ADAPT, 2005.**

25 **M.-Th. Debarnot :** *Trigonométrie*. **In R. Rashed (édit.) :** *Histoire des sciences arabes*, **Paris, Seuil, 1997, pp. 163-198; A. Djebbar :** *La phase arabe de l'histoire de la trigonométrie*, **Actes du colloque** « *Les instruments scientifiques dans le patrimoine : quelles mathématiques ?* » **(Rouen, 6-8 avril 2001), Paris, Éditions Ellipse, 2004, pp. 415-435.**

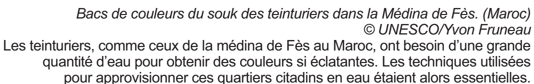
26 **A. Djebbar :** *L'analyse combinatoire au Maghreb : l'exemple d'Ibn Muncim (XIIe-XIIIe siècles)*, **Paris, Université Paris-Sud, Publications Mathématiques d'Orsay, 1985, n° 85-01.**

27 **G. Saliba :** *A History of Arabic Astronomy : Planetary Theories During the Golden Age of Islam*, **New York University Press, 1994.**

28 **Al Bîrûnî :** *al-Qânûn al-mas'ûdî* [Le Canon mas'udien], **Hyderabad, Osmania Oriental Publications Bureau, 1954, pp. 42-53.**

29 **Al Bîrûnî :** *Kitâb isti'âb al-wujûh al-mumkina fî san'at al-asturlâb* [Le livre exhaustif sur procédés possibles de construction de l'astrolabe], **M. A. Jawâdâ Al-Husaynî (édit.), Mashhad, Islamic Research Foundation, 2001.**




Bacs de couleurs du souk des teinturiers dans la Médina de Fès. (Maroc)
© UNESCO/Yvon Fruneau
Les teinturiers, comme ceux de la médina de Fès au Maroc, ont besoin d'une grande quantité d'eau pour obtenir des couleurs si éclatantes. Les techniques utilisées pour approvisionner ces quartiers citadins en eau étaient alors essentielles.

LA TECHNIQUE AU SERVICE DU PROGRÈS : L'EXEMPLE DES TECHNOLOGIES HYDRAULIQUES

ON EST EN PRÉSENCE D'UN VASTE DOMAINE QUI A EU UNE HISTOIRE TRÈS RICHE DANS LE CADRE DE LA CIVILISATION ARABO-MUSULMANE. AU-DELÀ DE LA DIVERSITÉ DU CONTENU, L'ENSEMBLE DES SAVOIR-FAIRE HÉRITÉS DU PASSÉ, AINSI QUE LES PERFECTIONNEMENTS ET LES INNOVATIONS ULTÉRIEURES, QUI AVAIENT UN LIEN AVEC L'EAU, POURRAIT SE DIVISER EN DEUX GRANDES CATÉGORIES : LES SAVOIRS THÉORIQUES ET TECHNOLOGIQUES AU SERVICE DE L'EAU (CAPTATION, ACHEMINEMENT, STOCKAGE, DISTRIBUTION, ETC.)
ET CEUX QUI SE SERVENT DE L'EAU DANS UN BUT DÉTERMINÉ (HORLOGES POUR DÉTERMINER LE TEMPS, AUTOMATES POUR DISTRAIRE, MOULINS POUR TRANSFORMER UN PRODUIT EN UN AUTRE, ETC.).
PARTANT DES SAVOIR-FAIRE ÉPARPILLÉS DANS LES DIFFÉRENTES RÉGIONS DE L'EMPIRE MUSULMAN ET DU CONTENU DES OUVRAGES SAVANTS DE LA TRADITION MÉCANIQUE GRECQUE, LES MÉCANICIENS DES PAYS D'ISLAM VONT S'ENGAGER DANS L'INGÉNIERIE HYDRAULIQUE EN SUIVANT UNE DOUBLE ORIENTATION :
LA PREMIÈRE, ANIMÉE PAR DES HYDRAULICIENS DE TERRAIN, NE SE PRÉOCCUPERA QUE DES RÉALISATIONS CONCRÈTES.
LA SECONDE S'INSCRIRA DANS LE MOUVEMENT GÉNÉRAL DU DÉVELOPPEMENT DES SAVOIRS.
DE NOMBREUX OUVRAGES, PUBLIÉS EN ARABE, ENTRE LE IXe ET LE XVIIIe SIÈCLE, TRAITENT DES DIFFÉRENTS PROBLÈMES EN RELATION AVEC LA RECHERCHE ET LA GESTION DE L'EAU MAIS AUSSI AVEC SON UTILISATION À DES FINS LUDIQUES (JETS D'EAU, AUTOMATES) OU UTILITAIRES (HORLOGES À EAU, MOULINS).

INTRODUCTION

Si on considère les technologies hydrauliques en général, c'est-à-dire l'ensemble des savoir-faire hérités du passé ainsi que les perfectionnements et les innovations ultérieures qui avaient un lien avec l'eau, on est en présence d'un vaste domaine qui a eu une histoire très riche dans le cadre de la civilisation arabo-musulmane. Au-delà de la diversité du contenu, cet ensemble pourrait se diviser en deux grandes catégories : les savoirs théoriques et technologiques au service de l'eau (captation, acheminement, stockage, distribution, etc.) et ceux qui se servent de l'eau dans un but défini (horloges pour déterminer le temps, automates pour distraire, moulins pour transformer un produit en un autre, etc.). C'est ce que nous adopterons comme divisions pour la présentation des différentes contributions qui ont été réalisées dans le cadre de cette civilisation et dont certaines étaient encore inconnues, il y a quelques décennies à peine.

Mais, avant cela, il est utile d'évoquer l'apport des civilisations antérieures au développement des technologies de l'eau en pays d'Islam. Ce qui pourrait aider à mieux évaluer les contributions des hydrauliciens des IXe-XVIe siècles. On constate d'abord, comme pour les techniques liées au travail de la terre, que les savoir-faire, souvent anonymes, ont eu autant de place et d'importance que l'ingénierie savante, en particulier au cours de la première phase du développement des sciences théoriques. En effet, la conquête musulmane avait permis le contrôle d'immenses territoires où la gestion de l'eau a toujours été une préoccupation majeure, à la fois des paysans, des

habitants des villes et des États qui les gouvernaient. C'était le cas de l'Égypte et de la Mésopotamie qui disposent de fleuves nourriciers aux débits réguliers. C'était aussi le cas des régions d'Asie centrale, du Maghreb et de la péninsule Ibérique qui ont dû, chacune à sa manière, mettre au point au fil du temps, une gestion de l'eau tenant compte de la faible pluviométrie, de l'irrégularité des cours d'eaux et de l'étendue de leurs zones arides ou semi-arides. Il n'est donc pas étonnant que ces civilisations aient conçu et réalisé, dans tous les domaines où l'eau est un élément vital, des systèmes mécaniques de plus en plus sophistiqués pour capter et stocker le précieux liquide ou pour utiliser son énergie.

Rubrique rédigée par Jacques Nicolaus

Autres époques, Autres lieux

Les caravelles de Christophe Colomb

Sagres cap saint Vincent, une technopole maritime créée par Henri le navigateur

« Au XVe siècle, son siècle d'or, le Portugal apparaît comme une petite puissance sûre d'elle-même, décidée à dompter les distances et à disputer à la Castille, sa rivale, les terres d'Outre-Mer comme Madère et les Açores.
Inventeur de nouveaux mondes qu'il n'abordait pas, mais vers lesquels voguait sa tête, farcie d'absolu et de rêves d'or, l'infant Henri, fils et frère de roi, fut l'instrument de cette ambition. Quand il mourut en 1460, il avait mis en pratique les progrès de la science nautique que lui avaient légués les astronomes arabes, juifs et chrétiens, et montré aux audacieux la voie des mers. »

Extrait d'un article de Daniel Bermond, Lire, mai 2000.

La découverte de l'Amérique par Christophe Colomb est le fruit d'une accumulation de progrès techniques de différentes origines. Le gouvernail d'étambot rend plus maniable les navires, surtout par mauvais temps. Développé en Occident à partir du XIIIe siècle, connu en Baltique et en Perse dès le début du XIe siècle, le gouvernail d'étambot est d'origine incertaine, la Perse ayant pu constituer un relais entre la Chine et l'Occident.
Comme le gouvernail d'étambot, la boussole nous vient de Chine. Ce sont les commerçants arabes allant à la rencontre des jonques chinoises qui l'auraient ramenée en Méditerranée où, ensuite, elle aurait été adoptée par les navires italiens (bussola = petite boîte en italien).

La voile latine est connue depuis l'Antiquité en Méditerranée, elle était plus commune en Égypte et en mer Rouge au Moyen-Âge (sur les boutres, navires à voiles encore utilisés de nos jours). Elle offre la commodité de pouvoir louvoyer, donc de remonter les vents, contrairement aux voiles carrées alors employées. Un peu oubliée en Occident, elle fut adoptée par les navires italiens au Moyen-Âge au contact des navires marchands arabes (du Caire ou d'Alexandrie par exemple).

Ces progrès additionnés permirent de construire les caraques à partir du XIIIe siècle, des grands navires de commerce dotés de deux châteaux, l'un à la proue, l'autre à la poupe. Il est à remarquer que le nom de caraque vient du syriaque karak signifiant forteresse (comme le fameux krak des chevaliers en Syrie). Dotée de plusieurs mats et d'une coque arrondie qui renforce sa stabilité elle pouvait s'aventurer en haute mer. Il en était de même pour les caravelles (dont le nom vient probablement de l'arabo-andalou qarib) reprenant les technologies des caraques et dont les bords avaient été renforcés en hauteur pour affronter les vagues de l'Atlantique.

La première expédition de Colomb comprenait une caraque ; la Santa Maria et deux caravelles la Nina et la Pinta.

Mais évidemment, cette expédition, comme d'autres à cette époque n'aurait pas été possible sans l'acquisition de la science cartographique qu'avait léguée le monde arabo-musulman à l'Europe et qu'avait consciencieusement accumulée le prince Henri[1].

[1] Henri le navigateur 1394-1460. Il créa au cap Saint-Vincent ce qu'on appellerait aujourd'hui une « technopole » avec un arsenal naval, un observatoire, ainsi qu'une école de géographie et de navigation. Il fit appel à Jehuda Cresques, un cartographe juif de Majorque qui avait fuit les persécutions aragonaises. Ce dernier rassembla les connaissances de l'époque, venant en grande partie du monde arabo-musulman d'où il était issu. Le premier résultat de ces efforts fut la redécouverte de l'archipel de Madère, qui fut colonisé par les Portugais. Un nouveau navire, la caravelle y fut mise au point…

LES HÉRITAGES ANCIENS

Les premiers cavaliers musulmans qui se sont lancés à la conquête de l'Asie centrale ont dû être impressionnés par le spectacle des *qanats* d'Iran et des régions limitrophes. Il s'agit d'une technique locale très ancienne puisqu'elle daterait du VIIIe siècle avant J.-C. Elle permet d'acheminer l'eau sur de grandes distances à travers des canaux souterrains à partir desquels étaient alimentés des champs et des villes très éloignées des réserves hydrauliques naturelles. Ils ont également découvert une corporation spécialisée et hiérarchisée dont toutes les activités tournaient autour de la détection des sources, du creusement des puits-mères, du nivellement des *qanats* et de la répartition judicieuse des bouches d'aération.

Ils ont pu aussi constater la présence de nombreux *barrages* qui servaient soit à fournir de l'énergie hydraulique, soit à capter l'eau des rivières pour la redistribuer à travers des canaux afin d'assurer une irrigation permanente des zones de culture. La plupart de ces retenues d'eau étaient de petites constructions que les communautés de cultivateurs réalisaient eux-mêmes. Mais, à l'époque de la conquête musulmane, il y avait encore de grands barrages qui avaient été, pour la plupart, conçus, construits et entretenus par les Romains dans les provinces qu'ils avaient gouvernées, c'est-à-dire en Syrie, en Afrique du Nord, dans la péninsule Ibérique et en Iran. Dans cette dernière région, des circonstances militaires et politiques (capture, par les Perses, de l'empereur romain Valérien (253-260) et de son armée) ont permis, dans ce domaine, un transfert de technologie qui a enrichi le savoir-faire déjà existant. Cela s'est concrétisé, en particulier par la construction de deux barrages imposants sur la rivière Karun, l'un à Ahwaz et l'autre à Shushtar, avec deux canaux de dérivation dont l'un alimentait le système hydraulique de Shushtar[1].

À côté de ces grandes réalisations, il y avait d'autres systèmes plus modestes, mais plus nombreux et dont l'origine est beaucoup plus lointaine dans le temps. Il s'agit de tous les instruments ou appareils qui permettaient de capter l'eau et de l'emmagasiner dans des réservoirs en vue d'irriguer ou d'alimenter les canaux. Le plus ancien est probablement le *chadouf* de Mésopotamie et d'Égypte qui, à l'arrivée des premiers musulmans dans ces deux régions, fonctionnaient déjà depuis plus de deux mille ans. Sa longévité tient au fait que les matériaux qui le composent sont ordinaires (bois, pierre, corde, peau de bête) et que le mécanisme qui assure son fonctionnement est très élémentaire.

Le second système, presque aussi ancien que le précédent, est également d'origine égyptienne, même s'il a aujourd'hui un nom arabe, la *sâqiya* [celle qui irrigue]. Il s'agit d'une machine relativement sophistiquée, constituée de plus de deux cents pièces, et qui utilise la force animale pour son fonctionnement (âne, mulet ou bœuf). Elle servait essentiellement pour irriguer les champs. Le déplacement de l'animal autour de l'appareil fait tourner une roue munie de godets qui, en plongeant dans la rivière, écopent une certaine quantité d'eau qui est remontée jusqu'au niveau du réservoir d'alimentation des canaux.

Le troisième mécanisme, appelé *tambour*, est apparu en Égypte un millier d'années auparavant. Il était utilisé, essentiellement, pour évacuer l'eau qui s'accumulait dans les mines. Il s'agit d'une section de cylindre plus large que profonde, dont l'intérieur est compartimenté par huit planches. Au niveau de chacune d'elle, il y a une ouverture pour laisser passer l'eau qui doit être écopée pendant la rotation du cylindre. Sur une face de ce tambour, des orifices aménagés autour de son axe laissent couler l'eau qui a été recueillie. Lorsque la mine était profonde, on utilisait plusieurs tambours, disposés en étages, l'un au-dessus de l'autre, chacun récupérant l'eau provenant du tambour précédent et l'amenant au niveau du tambour suivant.

Le quatrième système est la *vis d'Archimède* (m. 212 av. J.-C.). Au VIIe siècle, elle était encore utilisée pour pomper l'eau du Nil. Il s'agit d'une spirale disposée autour d'un axe, le tout inséré dans un cylindre dont le bas est au contact de l'eau et dont le haut prend appui sur le bord du réservoir. Si l'inclinaison de la vis est convenable, l'eau est écopée par le mouvement de la spirale et remontée jusqu'à son niveau supérieur avant de se déverser dans le réservoir.

Probablement à la même époque, des cultivateurs du Proche-Orient ou d'Asie centrale, dont les champs étaient à proximité d'un cours d'eau au débit puissant et régulier, ont eu l'idée d'une *sâqiya* totalement autonome dans la mesure où la force motrice qui la faisait fonctionner provenait du cours d'eau lui-même. C'est ce que nous connaissons, aujourd'hui, sous le nom de *noria* (de l'arabe *nâ'ûra*), mais qui a eu plusieurs appellations suivant les régions où elle était utilisée (*qâdûs*, *ghurâfa*, *dawlâb*, *sânya*). Là aussi, il s'agit d'une roue munie de palettes ou de godets, mais dont le diamètre peut avoir des dizaines de mètres. Elle est fixée au dessus du cours d'eau avec sa partie la plus basse totalement immergée pour que la force du courant puisse appliquer à la roue un mouvement continu de rotation[2].

Pour rester dans le domaine utilitaire, il faut également évoquer les moulins qui utilisaient l'eau comme force motrice. Certains modèles étaient connus avant l'avènement de l'Islam. L'un d'eux était actionné par une roue à aube dont la partie inférieure était immergée dans le cours d'eau. Ce qui permettait à l'eau courante de pousser les aubes, une à une, et donc de provoquer la rotation de la roue qui transmettait l'énergie au moulin par l'intermédiaire d'un système de roues dentées. Un second mécanisme, semblable au premier dans son principe, était actionné par l'écoulement de l'eau provenant d'un canal qui était situé au-dessus de la roue à aubes. Il y avait d'autres modèles un peu plus sophistiqués, mais qui étaient basés sur le même principe[3].

Quant au second volet de l'héritage préislamique dans le domaine des techniques hydrauliques, il a circulé à travers des écrits nabatéens ou grecs ayant bénéficié d'une traduction en arabe, à partir de la fin du VIIIe siècle. La première tradition est représentée par le *Chapitre sur l'extraction des eaux et leur ingénierie* qui fait partie du *Traité sur l'agriculture nabatéenne*. La seconde tradition est constituée essentiellement de deux ouvrages. Le premier et le plus ancien est le *Livre des appareils pneumatiques et des machines hydrauliques* de Philon de Byzance (IIIe s. av. J.-C.)[4], dont le titre en arabe est *Livre de Philon sur les instruments pneumatiques, les machines à eau, les coupes et les aiguières*. On y trouve, en particulier, l'étude des siphons, des fontaines intermittentes, des vases à écoulement mesuré et des roues hydrauliques. Le second est le fameux traité de Héron d'Alexandrie (Ier s.) les *Mécaniques*, traduit en arabe par Qustâ Ibn Lûqâ (m. 910) sous le titre *Livre de l'élévation des corps graves*[5].

Partant des savoir-faire éparpillés dans les différentes régions de l'Empire musulman et du contenu des ouvrages savants de la tradition mécanique grecque, les mécaniciens des pays d'Islam vont s'engager dans l'ingénierie hydraulique en suivant une double orientation qui correspond au double héritage que nous venons d'évoquer. La première, animée par des hydrauliciens de terrain, ne se préoccupera que des réalisations concrètes. La seconde s'inscrira dans le mouvement général du développement des savoirs savants et élaborera des œuvres écrites qui prolongent et renouvellent les traditions nabatéenne, grecque et persane, dans ce domaine.



L'auteur

Ahmed Djebbar est actuellement professeur émérite d'histoire des mathématiques à l'université des sciences et des technologies de Lille et chercheur associé au CNRS en histoire des mathématiques arabes (Andalus-Maghreb).
Parmi ses activités internationales, Ahmed Djebbar est membre de la Commission internationale d'histoire des mathématiques, de l'Académie internationale d'histoire des sciences ainsi que de plusieurs comités éditoriaux de revues internationales.
Docteur Honoris Causa de l'université de Roskilde (Danemark), il est l'auteur de nombreux articles et ouvrages, dont les plus récents : *Pour l'histoire des sciences et des techniques,* Paris, Hachette, 2006 (en collaboration avec G. Gohau et J. Rosmorduc) ; *L'âge d'or des sciences arabes*, Rabat, 2008. Ed. bilingue ; *Les découvertes en pays d'Islam,* Paris, Le Pommier, 2009 (Directeur de publication).

LES RÉALISATIONS HYDRAULIQUES EN PAYS D'ISLAM

Au cours de la phase de transition qui s'étend du milieu du VIIe à la fin du VIIIe siècle, ce sont les techniques hydrauliques anciennes qui ont continué à être appliquées pour résoudre les problèmes liés à l'exploitation de l'eau, en particulier dans les régions agricoles éloignées des grandes villes. Les systèmes existants ont été consolidés et d'autres, semblables à eux, ont été construits. Mais, à partir du IXe siècle, des besoins croissant en eau ont été provoqués par l'augmentation des populations des anciennes villes et par l'afflux de nouveaux habitants à Bagdad et dans les capitales régionales, comme Samarkand, Chiraz, Kairouan et Cordoue puis, plus tard, Le Caire et Marrakech. En relation étroite avec ce phénomène de citadinisation accélérée, on a observé une extension significative des cultures irriguées et le développement de manufactures grandes consommatrices d'eau (ateliers de tissage, usines à papier, sucreries). Il n'était donc plus possible de se contenter des procédés artisanaux comme le *chadouf*, le *tambour*, la *vis d'Archimède* et la *sâqiya*, même si ces systèmes, simples et ingénieux, ont continué à rendre service aux paysans durant des siècles. On était en fait entré dans une aire de grandes réalisations que seul l'État central ou les pouvoirs régionaux pouvaient commander, financer, gérer et dont ils pouvaient assurer la maintenance.

En Syrie et surtout en Iraq, les califes ont considérablement développé le système d'irrigation qui existait (et qui était un héritage partiel de l'époque où les Perses administraient une partie de la région). Dans ce but, ils ont financé l'élargissement et l'extension des canaux anciens qui reliaient le Tigre et l'Euphrate, en particulier celui de Nahrawân, et ils ont ordonné la construction de nouveaux canaux reliés aux deux grands fleuves ou aux rivières de la région. Ils ont réalisé tous les aménagements hydrauliques nécessaires à l'alimentation de Damas puis de Bagdad et ils ont entouré Bassora d'un important réseau de canaux qui n'existaient pas auparavant. Mais tous ces projets avaient besoin, pour leur réalisation, leur bon fonctionnement et leur entretien, de professionnels spécialisés et de fonctionnaires qualifiés. Ces corps de métiers mobilisés autour de « l'économie de l'eau » ont été importants, en particulier entre le IXe et le XIe siècle, comme le confirme l'ouvrage anonyme intitulé *Recueil des travaux de l'État et des règles de calcul de l'administration*[6].

Quant au captage de l'eau des rivières ou des fleuves, il était laissé aux soins des particuliers qui ont réalisé, en fonction des besoins, des centaines de *sâqiya* et de *norias*. Dans la seule région de Hama, en Syrie, on en a dénombré quinze dans la ville même et soixante et onze dans ses environs proches. Bagdad a fait fonctionner jusqu'à cent *sâqiya* pour alimenter les particuliers en eau potable[7].

Dans le domaine de la construction et de la maintenance des retenues d'eau, à la fois les particuliers et les États se sont investis dans la réalisation de petits barrages de dérivation qui étaient plus adaptés pour certaines régions. Mais, ce sont les États seuls qui ont pris en charge la construction et l'entretien des grands barrages. Ils ont d'abord commencé par restaurer ceux qu'avaient réalisés les Romains, comme ce fut le cas en Syrie, et ils en ont construit de nouveaux, comme celui qui a servi à capter et à distribuer les eaux de la rivière Uzaym. À la fin du Xe siècle, c'est également l'État, en la personne du calife fatimide Al Hâkim (996-1021), qui caressa le projet de construire un immense barrage dans la région d'Assouan pour réguler les crues du Nil. Selon le très sérieux biobibliographe Ibn Al Qiftî (m. 1248), c'est Ibn Al Haytham (m. 1041), le plus grand mathématicien et physicien de son époque, qui a été chargé de faire l'étude de faisabilité du projet. Il aurait alors effectué une mission dans le sud de l'Égypte, à la tête d'un groupe d'experts en ingénierie hydraulique. Mais, après étude de la topographie des lieux et après avoir observé les réalisations monumentales de l'époque pharaonique, il a estimé que la technologie de son époque n'était pas suffisamment avancée, par rapport à celle de l'antiquité égyptienne, pour pouvoir réaliser le projet[8].

Pour rester dans cette région de l'Empire, il faut également signaler le rôle de l'État dans la construction, le fonctionnement et la maintenance de centaines de moulins pour moudre différentes sortes de grains, broyer du minerai et de la canne à sucre, décortiquer le riz, etc. Certains de ces moulins étaient montés sur des barges ou fixés sur les berges, et leurs meules tournaient grâce à la force motrice des cours d'eau, sauf à Bassora où quelques-uns d'entre eux étaient actionnés par l'énergie des marées descendantes.

En Andalus, certaines régions, comme celles du Guadalquivir, de Valence, de Tolède, de Cordoue et de Grenade, ont bénéficié de l'intervention des pouvoirs successifs pour le financement de grands projets hydrauliques qui faisaient intervenir des techniques locales, héritées de la période romaine ou provenant directement de Syrie. Parmi ces réalisations, on peut évoquer les aqueducs de Merida, d'origine romaine, qui ont été restaurés et consolidés par le pouvoir omeyyade, celui qui alimentait Madînat az-Zahrâ', la nouvelle capitale fondée par 'Abd ar-Rahmân III (912-961), ainsi que les nombreux petits barrages de la province de Valence qui captaient l'eau de la rivière Turia et qui la distribuaient à travers une multitude de canaux. Comme en Syrie, et grâce à des techniciens venus de ce pays, des norias ont été installées un peu partout en Andalus. Il y en avait à Tolède, sur le Tage, jusqu'au XIIe siècle, à Cordoue, sur le Guadalquivir et

à Alcantarilla en Murcie. Il y avait aussi de nombreux moulins actionnés par l'eau des rivières, en particulier ceux de Cordoue pour moudre le grain et ceux des usines à papier de Jativa.

En Perse, on a consolidé puis étendu le célèbre réseau des *qanâts* qui s'est allongé de plusieurs milliers de kilomètres afin de répondre à l'accroissement des populations de certaines villes et à l'exploitation de nouvelles terres. Dans le même but, des systèmes d'irrigation imposants ont été réalisés au Khurasan, autour de Marw, et dans la province de Soghd autour de Boukhara et de Samarkand.

Dans le domaine des barrages, en plus des constructions héritées de la période sassanide, cette région a bénéficié de la réalisation de nouveaux projets de grandes dimensions, comme le Pul-e Bulayti construit à Shushtar, sur la rivière Karun qui faisait fonctionner de nombreux moulins, le pont-barrage de Dezful qui alimentait la ville en eau grâce à l'aide d'une grande noria, et le Band e-Amir construit sur la rivière Kurr, entre les villes de Chiraz et d'Istakhr[9].

Au Maghreb, c'est d'abord autour de Kairouan, la première métropole musulmane de la région, que des travaux ont été réalisés. Ils ont concerné le captage de l'eau, son acheminement et son stockage. Pour cette dernière opération, les Aghlabides (800-909) ont financé la construction des grands bassins que l'on peut encore admirer, aujourd'hui, à l'extérieur de la ville. Ils ont également utilisé les aqueducs que les Romains avaient construits et qu'avaient exploités après eux les Byzantins. Dans les zones arides et semi-arides, un système ingénieux (appelé *kriga* en Ifriqiya, *foggara* dans le Maghreb central et *khettara* dans le Maghreb extrême) a été mis en place après l'intégration de la région à l'Empire musulman. Il fonctionne selon le même principe que les *qanâts* d'Asie centrale et, comme eux, il est constitué de centaines de canalisations souterraines qui s'étendent sur des milliers de kilomètres. Compte tenu de la relative rapidité de circulation des idées et des techniques, il paraît hautement probable qu'il s'agit d'une adaptation, au contexte aride du Sahara maghrébin, de la vieille technique persane des *qanâts*.

Plus tard, ce sont des villes, comme Marrakech et Fès, qui ont été dotées de nombreuses infrastructures pour acheminer l'eau des sources et des rivières voisines vers leurs manufactures, leurs zones maraîchères et leurs jardins d'agrément. Parmi les réalisations qui ont impressionné les contemporains, on peut citer la grande noria construite, à Fès Al Jadîd, à la demande du roi mérinide de l'époque, Abû Yûsuf Al Mansûr (1258-1286), par le sévillan Ibn Al Hâjj (m. 1314), un spécialiste des systèmes hydrauliques[10]. C'est également dans cette ville que les moulins à eau ont connu le plus grand développement puisque, selon le témoignage d'Al Himyârî, trois cent soixante d'entre eux fonctionnaient encore au XVe siècle[11].

Pour rester dans le Maghreb extrême, il faut aussi signaler le rôle de l'industrie sucrière dans le développement d'un réseau d'aqueducs (dont les longueurs variaient entre 800 à 2400 mètres), de barrages de dérivation, de roues hydrauliques et de canaux d'irrigation très performants, qui sont restés en activité jusqu'au XVIe siècle. D'après le résultat des fouilles archéologiques effectuées dans les années soixante du siècle dernier, pas moins de quatorze unités sucrières ont fonctionné dans cette région du Maghreb[12].



Propositions pédagogiques : vivre et penser l'interculturalité

Comprendre le texte

- *Pourquoi la question de l'eau est-elle particulièrement importante dans le monde islamique ?*
- *Comparez trois systèmes d'irrigation et leurs avantages respectifs.*
- *Pourquoi à partir du IXe siècle les États centraux se sont-ils occupés des problèmes hydrauliques ?*
- *Citez cinq différents domaines d'application des techniques hydrauliques en expliquant leur intérêt.*
- *Qu'est-ce qui distingue en hydraulique l'ingénierie savante de la pratique coutumière ?*
- *Quel est le rapport entre les mathématiques et les problèmes hydrauliques ?*
- *Quelles sont les avancées techniques hydrauliques qui ne relèvent pas d'un souci utilitaire ?*
- *En quoi l'eau est-elle une source d'énergie ?*

Dialoguer avec le texte

- *Pourquoi l'eau est-elle en général une ressource si importante ?*
- *Quelles sont les diverses raisons pour lesquelles l'homme se préoccupe de marquer le temps ?*
- *Pourquoi l'amusement est-il un moteur dans le progrès technologique ?*
- *Le progrès repose-t-il plus sur les innovations en elles-mêmes ou sur leur assimilation générale ?*
- *Qu'est-ce qui vous surprend le plus dans la description des techniques hydrauliques du monde islamique ?*
- *Quelles sont les raisons principales du progrès technique et scientifique ?*

Modalité pédagogique suggérée : interpréter

Le groupe est séparé en équipes de trois personnes.
Une question est choisie.
Chaque équipe doit rédiger deux ou trois manières différentes de comprendre ou d'interpréter la question.
Une réponse est rédigée pour chaque interprétation.
Si aucune différence d'interprétation n'est fournie, le groupe doit justifier ou expliquer par écrit cette impossibilité.
Une équipe lit au groupe entier le résultat de son travail. Les auditeurs sont invités à émettre des critiques et des objections, l'équipe des auteurs doit y répondre, et décider si ce qu'ils entendent modifie ou non leur travail initial, en quoi et pourquoi ?
Une à une, chaque équipe lit son travail, et à chaque fois la procédure recommence.
Selon les possibilités de temps, d'autres questions ont traitées de la même manière.
Analyse du travail et de l'exercice avec l'ensemble du groupe

Rubrique rédigée par Oscar Brenifier

Exercices pédagogiques

Représentations visuelles

- *Demander aux participants de lire également la fiche « L'agronomie arabe : de la science de la terre et des plantes à l'art des jardins ».*
- *Diviser le groupe en sous-groupes*
- *Distribuer aux participants des feuilles A3 et des feutres de couleurs différentes.*
- *Chaque groupe dessine un « jardin » qui peut satisfaire des besoins économiques, médicaux et esthétiques.*
- *Les groupes exposent leur jardin et argumentent sur ce en quoi il répondrait aux besoins.*
- *En binôme, les participants discutent des aspects économiques, technologiques et culturels des textes.*
- *Échanger sur les différentes réflexions.*
- *Poser les questions suivantes aux participants :*

  Quelles conséquences pour les développements et cultures techniques ?

  Quelles interdépendances des sciences face aux besoins techniques ?

  En quoi les sciences dans la civilisation arabo-musulmane sont-elles inspirées de l'Islam ?

  Quelles similarités et différences avec les développements technologiques en Occident ?

Rubrique rédigée par Jonathan Levy

LES CONTRIBUTIONS SAVANTES DANS L'INGÉNIERIE HYDRAULIQUE

De nombreux ouvrages, publiés en arabe, entre le IXe et le XVIIIe siècle, traitent des différents problèmes en relations avec la recherche et la gestion de l'eau, mais aussi avec son utilisation à des fins ludiques (jets d'eau, automates) ou utilitaires (horloges à eau, moulins). Certains se contentent de donner des informations, d'autres décrivent des procédés techniques (anciens ou nouveaux), d'autres enfin adoptent des démarches plus « savantes » dans la mesure où ils accompagnent leurs exposés de schémas, d'explications à caractères scientifiques et parfois même de véritables démonstrations mathématiques.

Les techniques de captation et d'acheminement de l'eau

Les frères Banû Mûsâ n'ont pas traité ce sujet dans leur *Livre sur les procédés ingénieux,* mais nous savons qu'ils ont été chargés par le calife Al Mutawakkil (847-861) de la conception de deux projets hydrauliques importants, les canaux *Al Ja'farî* et *Amud Ibn Al Munajjim*. Peut-être qu'à cette occasion ils ont réalisé un document scientifique qui ne nous est pas parvenu. On ne sait pas non plus si Ishâq ash-Shaybânî (m. 818), un de leurs prédécesseurs immédiats a étudié les systèmes hydrauliques dans son *Livre sur les procédés ingénieux*[13]. Quoi qu'il en soit, c'est à peu près à la même époque qu'a été publié le plus ancien ouvrage arabe connu consacré à l'eau et à son extraction. Il s'agit du *Livre du puits* d'Al A'râbî (m. 845) qui s'inscrit plutôt dans la tradition philologique dans la mesure où c'est un recueil de tous les termes concernant les puits, leur creusement, les différentes qualités de l'eau que l'on y trouve et les techniques permettant de l'extraire[14]. Le second écrit a été publié par Ibn Wahshiya (m. début Xe s.), le traducteur en arabe de *L'agriculture nabatéenne* que nous avons déjà évoqué. Il s'agit du *Livre sur les causes de l'accumulation des eaux et sur son extraction des sols inconnus*. Il concerne la recherche des sources, leur captation et l'acheminement de l'eau. À peu près à la même époque, le philosophe Al Kindî (m. 873) a rédigé un commentaire au *Livre sur l'acheminement de l'eau*, attribué à Philémon[15].

Au Xe siècle, deux contributions sont signalées par les biobibliographes. La première est un *Livre des procédés ingénieux* d'Ash-Shatawî, mais dont ne connaît pas le contenu[16]. La seconde est le *Livre sur l'extraction des eaux cachées* du grand mathématicien persan Al Karajî (m. 1029). Cet ouvrage, qui aborde tous les aspects liés à la recherche, à la captation et à l'adduction de l'eau, est le plus technique qui nous soit parvenu. Il comprend vingt-huit chapitres qui traitent, en particulier, des thèmes suivants : les signes de la présence de l'eau en fonction de la géologie du lieu et des plantes qui y poussent, les différents types d'eau et leurs qualités gustatives, les éléments naturels qui peuvent empêcher le creusement des galeries souterraines, les procédés pour acheminer l'eau de la source au lieu de consommation, les mesures topographiques et les techniques de creusement des puits. C'est dans le chapitre consacré aux instruments de mesure qu'Al Karajî révèle ses compétences scientifiques, en particulier dans la description d'un instrument de son invention qui sert dans l'opération de nivellement dont la finalité est triple : connaissance du niveau de l'eau dans le puits mère, mesure de la pente de la galerie à creuser et détermination de l'endroit où l'eau doit sortir du sol[17].

Au XIe siècle, l'ingénieur andalou Al Murâdî a décrit, dans son *Livre des secrets sur les résultats de la pensée*, deux instruments pour extraire l'eau d'un puits (nos 25 et 26 de son exposé)[18]. Mais, c'est au XIIe siècle que des contributions importantes voient le jour. Elles sont l'œuvre de l'ingénieur syrien Al Jazarî (m. après 1206). Dans son traité, intitulé *Le recueil utile sur la théorie et la pratique de l'art des procédés ingénieux*, il consacre un chapitre à la description de cinq « appareils qui élèvent l'eau d'un puits peu profond ou d'un cours d'eau ». Quatre d'entre eux sont des *sâqiya* qui remontent l'eau d'un réservoir ou d'un puits vers un bassin plus élevé. L'une d'elles est une roue à godets classique combinée avec une roue à aubes. Deux autres sont des appareils actionnant une sorte de louche à laquelle on imprime un mouvement circulaire alternatif. Dans l'un des deux, ce mouvement est fourni par une roue dont seul le quart du périmètre est denté. Dans l'autre, c'est une manivelle qui actionne la louche. Dans les deux cas, cela permet à la louche de puiser l'eau, de s'élever, de vider son eau puis de retomber dans le bassin. Dans le quatrième appareil, Al Jazarî utilise le même principe, mais en alignant quatre roues partiellement dentées. Cela permet de quadrupler le rendement et de s'assurer un débit régulier.

Quant au cinquième système, c'est une *noria* constituée d'une roue à palettes, actionnée par la force motrice du cours d'eau, et qui transmet cette force par l'intermédiaire d'un arbre. Fixée à ce dernier, une roue dentée transmet le mouvement à une seconde roue dentée à laquelle a été fixée une bielle. Cette dernière pièce transforme le mouvement de rotation en un mouvement de translation qui est transmis à deux pistons qui sont en vis-à-vis. Dans leur déplacement rectiligne, les deux pistons aspirent alternativement l'eau du cours d'eau puis la refoulent vers une conduite verticale. Un système de soupape permet d'éviter le reflux de l'eau de la conduite. Comme on le voit, cet appareil complexe combine deux concepts nouveaux pour l'époque : le système bielle-manivelle et la pompe aspirante et foulante[19].

Les derniers ouvrages appartenant à la tradition de la mécanique hydraulique savante, et dont des copies nous soit parvenues, sont le traité de Hâfiz Al Isfhânî (XVe s.), intitulé *Natîjat ad-dawla si ikhtirâ'* et le *Livre des procédés nobles sur les instruments merveilleux* de Taqiy ad-Dîn Ibn Ma'rûf (m. 1585).

Leurs contenus sont dans le prolongement des travaux d'Al Jazarî sans en être une simple reprise ou un commentaire. Ce qui laisse à penser que, comme pour les savoir-faire que nous avons déjà évoqués, la tradition savante ne semble pas avoir connu de rupture et qu'il est possible d'exhumer un jour des ouvrages qui témoigneront de la vitalité de ce domaine au cours des siècles qui séparent Al Jazarî de ces deux auteurs.

Dans le livre d'Al Isfahânî, seuls deux appareils concernent le thème de ce chapitre, dont un moulin à huile hydraulique[20]. Dans celui d'Ibn Ma'rûf, il y en a quatre. Deux d'entre eux étaient classiques à son époque puisqu'il s'agit de la vis d'Archimède et du système à double piston d'Al Jazarî. Mais on découvre aussi deux contributions originales. La première est une «*pompe à chaîne*», semblable à celle qui a été décrite, à quelques années d'intervalle, par Agricola (m. 1555) dans son *De re metallica*[21]. La seconde est un perfectionnement important de celle d'Al Jazarî puisqu'il s'agit d'un appareil à six pistons: la roue dentée, qui est actionnée par la force d'un cours d'eau ou par celle d'un animal, fait tourner un arbre muni de six cames dont la disposition est telle que chacune d'elle entraîne, successivement, l'un des six pistons. Le cylindre hermétique contenant chacun des pistons se remplit alors d'eau, puis cette eau est refoulée dans la canalisation solidaire du cylindre. Grâce à une bonne synchronisation des va-et-vient des pistons et de l'ouverture des clapets, l'eau est aspirée et refoulée d'une manière continue[22].

Parallèlement à ces préoccupations techniques, l'intérêt pour les problèmes de l'eau s'est également manifesté, d'une manière ou d'une autre, dans les milieux scientifiques et, plus généralement, dans les cercles cultivés des pays d'Islam, et ce jusqu'au XVIIIe siècle au moins, comme en témoignent quelques écrits dont les contenus nous sont parvenus. Au Xe siècle, l'astronome 'Abd ar-Rahmân as-Sûfî (m. 986) montre comment utiliser l'astrolabe pour déterminer la profondeur d'un puits, en donnant une justification géométrique à la validité de l'opération[23]. Au XIVe siècle, le mathématicien de Marrakech, Ibn Al Bannâ (m. 1321), évoque un problème de répartition des eaux qui préoccupait ses contemporains et explique, arguments à l'appui, pourquoi les procédures utilisées à son époque étaient fausses et donc injustes[24]. Toujours au Maghreb, le mathématicien de Meknès, Ibn Ghâzî (m. 1513) résume, dans quelques vers, la procédure mathématique qui permet de répartir l'eau entre les habitants de la ville de Fès. Elle sera reprise et explicitée par Al Fishtâlî (m. 1649)[25]. C'est encore un mathématicien, Al 'Attâr (m. 1773) qui étudiera le réseau hydraulique de Damas et qui en tirera un ouvrage, intitulé *Épître sur la science du calcul des eaux courantes dans la ville de Damas*, dans lequel il expose les aspects juridiques, techniques et transactionnels de la répartition des eaux entre les différents consommateurs de la ville[26].

L'eau au service des automates

Ce sont parfois des modes et des besoins que l'on pourrait qualifier de «superflus» qui sont à l'origine du développement d'une activité scientifique ou technique. Ce fut le cas, au IXe siècle à Bagdad lorsque les élites de la ville (calife, princes, courtisans et hauts fonctionnaires), suivies plus tard par les mêmes élites des pouvoirs régionaux, ont commencé à s'intéresser à la dimension ludique des sciences et des techniques. C'est en tout cas ce qui pourrait expliquer l'apparition d'activités et de publications traitant de jeux mathématiques (nombres pensés), d'objets physiques à caractère ludique (miroirs déformants) et de systèmes mécaniques provoquant l'étonnement ou l'émerveillement.

La première initiative connue dans ce dernier domaine est celle de trois frères, Ahmad, Muhammad et Al Hasan (IXe s.) qui se sont passionnés pour la conception et la réalisation d'automates. Leur contribution est un important ouvrage collectif dont le contenu s'inspire de l'héritage grec et le prolonge par des réalisations techniques originales. Mais on sait que c'est Ahmad qui en est l'inspirateur pour ses aptitudes exceptionnelles en mécanique. L'ouvrage, intitulé *Livre sur les procédés ingénieux*, décrit cent trois appareils dont neuf jets d'eau et plus de quatre-vingts récipients plus ou moins sophistiqués qui se remplissent de liquides ou qui en libèrent d'une manière automatique, en fonction de l'impulsion première qu'on leur communique. Pour atteindre ces résultats qui impressionnaient les commanditaires et leurs invités, les Banû Mûsâ ont combiné, selon les modèles, différents principes: siphons simples, doubles ou à tubes courbés, soupapes coniques, flotteurs, roues, manivelles, poulies, etc.

De l'avis des historiens de la mécanique, les systèmes conçus par ces trois frères sont relativement plus complexes que ceux de la tradition grecque et souvent plus performants grâce au contrôle des variations de pression de l'air et de l'eau et une combinaison ingénieuse des mouvements intervenant dans les mécanismes. Cela a été rendu possible en perfectionnant l'application de principes physiques ou mécaniques anciens et en introduisant de nouvelles idées[27].

Nos trois auteurs ont également conçu un instrument de musique automatique fonctionnant grâce à l'écoulement de l'eau. Il est décrit dans un ouvrage intitulé *L'épître sur l'instrument qui joue de la musique par lui-même*. On y découvre la même ingéniosité pour associer certains principes physiques et mécaniques en vue de produire des sons harmonieux et continus[28]. Nous n'avons pas d'informations sur d'éventuelles publications ou réalisations, aux IXe-Xe siècles, qui auraient été inspirées par les innovations des frères Banû Mûsâ ou qui les auraient complétées. Au XIe siècle, l'ingénieur Al Murâdî que nous avons déjà évoqué pour ses contributions dans les systèmes hydrauliques, a inscrit cinq de ses réalisations dans le prolongement des pionniers de Bagdad, mais le caractère défectueux

de l'unique copie connue de son livre ne permet pas de comprendre leur fonctionnement[29]. Au XIIe siècle, c'est le grand physicien persan Al Isfizârî qui reprend le livre des Banû Mûsâ et en fait une révision. Mais c'est Al Jazarî qui renouvellera l'art des automates, environ un tiers de son livre leur est consacré. On y trouve la description de différents types de vases d'où coulent des boissons de couleurs différentes, des personnages (esclaves, vieillards ou simples serveurs) manipulant des pichets et des verres, des jets d'eau et des flûtes automatiques, etc. Ses explications et ses schémas sont tellement clairs qu'il a été possible de reproduire bon nombre de ses modèles[30]. Le dernier représentant musulman connu de cette longue tradition des automates hydrauliques est Ibn Ma'rûf qui a décrit, dans son *Livre des procédés nobles sur les instruments merveilleux*, trois flûtes, quatre jets d'eau et onze autres automates semblables à ceux qui ont été réalisés par ses prédécesseurs[31].

Rubrique rédigée par Khaled Roumo



Clés de lecture

> *Quelles sont les deux orientations principales des technologies hydrauliques en pays d'Islam ?*

> *Repérer les héritages des anciens : Romains, Perses, Égyptiens, Grecs, Proche-Orientaux et d'Asie centrale.*

> *Repérer les systèmes qui permettent de capter l'eau et de l'emmagasiner.*

> *Suivre le développement de l'ingénierie hydraulique à partir d'un héritage préislamique.*

> *Noter l'influence de la « citadinisation » sur ce développement.*

> *Et le rôle de l'État dans ce domaine et surtout la constitution de « corps de métiers » mobilisés autour de l' « économie de l'eau ».*

> *Découvrir : une tentative de construction de barrage sur le Nil à Assouan dès le XIe siècle.*

> *Des moulins actionnés par l'énergie des marais.*

> *Des réalisations faites en Syrie, en Irak, en Perse, au Maghreb et en Andalousie.*

> *De multiples ouvrages traitant des techniques de captation de l'eau et de son acheminement.*

> *Des instruments de mesure et des pompes à eau.*

> *Les mathématiques au service de l'eau.*

> *Trois frères ingénieux et cent trois appareils.*

> *Un instrument de musique automatique fonctionnant grâce à l'écoulement de l'eau.*

> *Des horloges à eau.*

> *Une description de la célèbre horloge de la mosquée Qarawiyîn et de la fameuse horloge de Damas.*

L'eau au service de la mesure du temps

Comme pour les systèmes de récupération et d'acheminement de l'eau, la tradition des horloges hydrauliques n'a pas attendu la traduction d'ouvrages anciens traitant de ce sujet. Compte tenu de l'intérêt que les élites du pouvoir et de la société ont porté, relativement tôt, aux activités ludiques et aux innovations techniques, compte tenu aussi des besoins des activités économiques et des pratiques religieuses en matière de temps, la conception et la réalisation de telles horloges ont eu lieu au plus tard au début du IXe siècle, résultat d'une réactivation probable d'un savoir-faire persan ou byzantin. Ce qui rend vraisemblable l'information concernant la clepsydre qui aurait été envoyée par le calife Hârûn ar-Rashîd (785-809) à l'empereur Charlemagne (768-814). C'est en tout cas au cours de cette période, caractérisée par des développements scientifiques et technologiques de toute nature, que le mathématicien Al Khwârizmî (m. 850) a publié trois écrits consacrés à trois horloges différentes : un appareil pour la détermination des heures égales et inégales, une « *clepsydre appelée galet* », et une « *horloge à roue* »[32].

Au Xe siècle, l'intérêt pour les automates hydrauliques ne faiblit pas comme le montre l'encyclopédiste Al Khwârizmî Al Kâtib qui réserve, dans son livre *Les clés des sciences*, tout un chapitre à la mécanique et plus particulièrement aux instruments qui fonctionnent avec de l'eau[33]. Quelques décennies plus tard, le grand savant iraqien Ibn Al Haytham (m. 1041) a conçu une clepsydre pour répondre peut-être à une commande puisque cette réalisation est isolée dans son œuvre de mathématicien et de physicien plus spécialisé dans l'optique.

À la même époque, c'est Al Murâdî qui consacre quelques chapitres de son livre aux horloges à eau. Il décrit dix-neuf modèles. Dans l'un d'eux, l'eau est remplacée par du mercure, dans un autre, l'auteur introduit un système d'engrenage où interviennent, pour la première fois, des roues dentées segmentaires et d'autres épicycliques. Le degré de sophistication élevé des mécanismes qui y sont décrits nous autorise à dire que ce travail est l'aboutissement d'une longue tradition initiée en Orient et qui s'est poursuivie en Andalus, probablement à partir du Xe siècle. Mais, il ne nous est parvenu aucun autre écrit de cette tradition et celui d'Al Murâdî reste, à ce jour, le plus ancien texte connu de l'Occident musulman sur les horloges hydrauliques[34].

Il est intéressant de noter qu'en Andalus aussi les écrits théoriques semblent avoir eu des prolongements pratiques, même si on ne peut pas encore affirmer de lien de cause à effet entre ces deux aspects de la mécanique. C'est effectivement à la même époque que le grand astronome az-Zarqâlî a réalisé à Tolède deux grandes horloges dont l'une a continué à fonctionner jusqu'au début du XIIe siècle. Nous savons aussi, grâce à une description qui se trouve dans le *Libros del Saber de astronomia*, un recueil de textes scientifiques arabes traduits en castillan à la demande du roi Alphonse X le Sage (1252-1284), qu'un ingénieur anonyme avait conçu et réalisé une horloge actionnée selon le principe de l'écoulement de l'eau d'un premier récipient vers un second muni d'un flotteur dont le déplacement fournissait l'heure[35].

La tradition s'est poursuivie au XIVe siècle, au Maghreb cette fois, avec les activités de deux spécialistes, Ibn Al Fahhâm à Tlemcen et Al Lajâ'î (m. 1370) à Fès. Le premier était contemporain d'Ibn Khaldun (m. 1406), le célèbre auteur de la *Muqaddima*. Et c'est le frère cadet de ce dernier, Yahyâ (m. 1379), qui en parle dans son ouvrage biographique sur la dynastie des Abd Al Wadides (1235-1556)[36]. Il est présent comme le maître d'œuvre de la fameuse horloge de la Madrasa Bou 'Inâniya qui a été financée par le roi mérinide Abû Inân (1348-1358) et dont il reste encore des structures bien conservées. Le second est un mathématicien connu, élève du célèbre savant de Marrakech, Ibn Al Bannâ (m. 1321). Les restes de son horloge se trouvent encore dans une pièce de la mosquée Qarawiyîn ; son mécanisme est constitué d'un flotteur et d'un ensemble de poulies et de câbles. La régularité de l'écoulement de l'eau est assurée grâce à un système de compensation de la pression ; son cadran est divisé en vingt-quatre heures, représentées par vingt-quatre tasses en laiton et par autant de portes qui s'ouvrent et qui se ferment. Le cadran est également muni d'une graduation de quatre minutes en quatre minutes. Ainsi, chaque fois que cette unité de temps s'est écoulée, une grosse bille tombe dans une des tasses, ce qui permet d'entendre l'heure. Puis, à chaque heure écoulée, une grande boule tombe dans la tasse et l'une des portes en bois se referme permettant à une personne éloignée de voir le temps écoulé, à défaut d'entendre le bruit de la chute des boules[37].

À des milliers de kilomètres de Cordoue et de Fès, des savants persans ont, eux aussi, prolongé la tradition savante des horloges inaugurée à Bagdad avec les écrits d'Al Khwârizmî. La contribution la plus ancienne connue est celle d'Al Khâzinî (XIIe s.), qui a probablement été précédée, comme dans les autres régions de l'Empire musulman, par des réalisations concrètes. Dans son *Livre sur la balance de la sagesse*, le grand physicien persan consacre tout un chapitre aux clepsydres. L'une d'elles, nommée «*clepsydre universelle*» fonctionnait jour et nuit et donnait l'heure à la minute près grâce à la combinaison de deux poids mobiles suspendus, chacun, à l'un des deux bras inégaux d'un balancier[38].

En Syrie, la tradition des horloges ne s'est pas interrompue depuis le IXe siècle. Mais c'est du XIIe siècle que nous sont parvenus les témoignages les plus importants. Au niveau des réalisations concrètes, il y a la grande horloge d'As-Sâ'âtî qui était installée dans un quartier de Damas. Elle est bien connue par les historiens des sciences parce que, étant tombée en panne après quelques années de fonctionnement, c'est Ridwân as-Sâ'âtî (m. 1221), le propre fils de l'inventeur, qui a entrepris de la réparer et de la remettre en marche. C'est probablement dans un souci de préservation de l'horloge qu'il a entrepris de rédiger un manuel, intitulé *Livre sur la science des horloges et leur utilisation*, contenant la description des éléments et des mécanismes qui la composaient. La clepsydre fonctionnait selon le même principe basé sur l'écoulement de l'eau, la propulsion d'un flotteur et une évacuation régulière pour compenser la pression. Mais elle était dotée de certains perfectionnements remarquables : des portes pivotantes donnaient les heures diurnes ; à chaque heure, deux faucons lâchaient une petite boule qui tombait dans une coupe, provoquant

un son ; au-dessus d'elles, un croissant de lune, se déplaçait sur une graduation matérialisée par quarante-huit clous dorés, chacun correspondant à l'écoulement d'un quart d'heure. Pour les heures nocturnes, douze ronds lumineux apparaissaient successivement sur un cadran éclairé placé sur le toit de l'horloge[39].

Sur le plan théorique, c'est l'œuvre d'Al Jazarî (m. après 1206) qui marque le siècle pour les progrès importants qu'elle renferme au niveau de la sophistication des engrenages et de la précision des mécanismes imaginés. Dans son livre, intitulé *Le recueil utile sur la théorie et la pratique de l'art des procédés ingénieux*, il décrit quelques clepsydres qui sont toutes différentes les unes des autres. L'une d'elles se présente extérieurement sous forme d'un éléphant portant un cornac qui déplace une tige sur une plaque graduée portant quarante-huit divisions, indiquant ainsi la demi-heure. Dans la tour portée par l'éléphant, un second personnage lève le bras droit à chaque heure et le bras gauche à chaque demi-heure. De plus, la forme du flotteur et le trou dont il est muni permet d'actionner trois autres figurines (un oiseau et deux serpents) qui entraînent à leur tour, au moment voulu, le bras droit du cornac, qui fait claquer un fouet, et son bras gauche qui bat un tambour.

Pour conclure sur ce thème, il faut préciser que la tradition savante des horloges hydrauliques s'est poursuivie bien au-delà du XIIIe siècle à la fois en Syrie et dans d'autres régions de l'Empire musulman. À titre d'exemple, on peut citer, au XVe siècle, *L'épître qui informe sur le tirant d'eau des clepsydres*, de l'égyptien Shams ad-Dîn al-Misrî (m. 1494)[40] et, au XVIe, les deux écrits d'Ibn Ma'rûf (m. 1585) intitulés, respectivement, *Sur la science des clepsydres* et *Les étoiles perlées sur les clepsydres cycliques*, sans oublier le premier chapitre de son *Livre des procédés nobles sur les instruments merveilleux* que nous avons déjà évoqué[41].

---

1 **Mohebbi, P. :** *Techniques et ressources en eau en Iran du VIIe au XIXe siècle*, **Téhéran, Institut Français de Recherche en Iran (I.F.R.I.), 1996.**

2 **Al Hasan, A. Y. : Arabic Water-Lifting Machines,** *'Adiyât Halab*, **n° 2 (1976), pp. 31-55.**

3 **Hill, D. :** *Technologie*. **In R. Rashed (édit.) :** *Histoire des sciences arabes*, **Paris, Éditions du Seuil, 1997, vol. 3, pp. 11-54.**

4 **Carra de Vaux : Le Livre des appareils pneumatiques et des machines hydrauliques par Philon de Byzance,** *Académie des Inscriptions et Belles Lettres, Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque Nationale*, **Paris, Imprimerie Nationale, n° 38 (1903), pp. 27-235.**

5 **Carra de Vaux : Les Mécaniques ou l'élévateur de Héron d'Alexandrie sur la version arabe de Qustâ ibn Lûqâ,** *Journal Asiatique*, **9e série (1893), tome I, pp. 386-472, tome II, pp. 153-269, 420-514.**

6 **Anonyme :** *Al-Kitâb al-hâwî li l-a'mâl as-sultâniya wa rusûm al-hisâb ad-dîwâniya*, **C. Cahen (édit.), Bulletin d'Études orientales, XIII (1949-1951), pp. 117-143.**

7 **'Azb, K. :** *Kayfa wâjahat al-hadâra al-islâmiya mushkilat al-miyâh* **[Comment la civilisation de l'Islam a affronté la question de l'eau], Rabat, I.S.E.S.C.O., 2006.**

8 **Ibn Al Qiftî :** *Kitâb ikhbâr al-'ulamâ' bi akhbâr al-hukamâ'* **[Livre qui informe les savants sur la vie des sages], J. Lippert (édit.), Leipzig, Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung, 1903, pp. 166-167.**

9 **Hill, D. :** *Technologie*, *op. cit*., **vol. 3, p. 45.**

10 **Ibn Al Khatîb :** *Al-Ihâta fî akhbâr Gharnâta* **[Le livre qui informe sur l'histoire de Grenade], M. 'A. 'Inân (édit.), Le Caire, Société Égyptienne d'Impression et d'édition, 1974, vol. 2, pp. 139-141.**

11 **Al Himyarî :** *ar-Rawd al-mu'târ fî khabar al-aqtâr* **[Le jardin parfumé sur l'histoire des contrées], I. 'Abbâs (édit.), Beyrouth, Nâsir Édition, 1980, p. 434.**

12 **Berthier, P. : La canne à sucre, richesse de l'ancien Maroc,** *Comptes-rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, **1964, Volume 108, n° 2, pp. 376-386 ; Berthier, P. :** *Les anciennes sucreries du Maroc et leurs réseaux hydrauliques*, **Paris, C.N.R.S./C.U.R.S., 1966.**

13 **Rosenfeld, B. & Ihsanoğlu, E. :** *Mathematicians, Astronomers & Other Scholars of Islamic Civilisation and their Works (7th-19th c.)*, **Istanbul, I. R.C.I.C.A., 2003, p. 19.**

14 **Al A'râbî :** *Kitâb al-bi'r* **[Livre du puits], R. Abd at-Tawwâb (édit.), Le Caire, al-Hay'a al-misriya al-'âmma li l-kitâb, 1970.**

15 **El Faïz, M. :** *Les maîtres de l'eau*, **Paris, Actes Sud, 2005, p. 79.**

16 **Rosenfeld, B. & Ihsanoğlu, E. :** *Mathematicians, Astronomers & Other Scholars …*, *op. cit*., **p. 93.**

17 **Al Karajî :** *Kitâb inbât al-miyâh al-khafiya* **[Livre sur l'extraction des eaux cachées], 'Abd Al Mun'im, B. (édit.), Le Caire, Institut des Manuscrits Arabes, 1997, pp. 78-93.**

18 **Al Murâdî :** *Kitâb al-asrâr fî natâ'ij al-afkâr* **[Livre des secrets sur les résultats de la pensée], Ms. Florence, Bibliothèque Or. 152, ff. 34a-40b.**

19 **Al Jazarî :** *Al-jâmi' bayna l-'ilm wa l-'amal an-nâfi' fî sinâ'at al-hiyal* **[Le recueil utile sur la théorie et la pratique de l'art des procédés ingénieux], A. Y. Al Hassan (édit.), Alep, Insitute for the History of Arabic Science, 1979, pp. 441-465 ; Dinia, A. :** *Mécaniciens musulmans et évolution technique*, **Casablanca, Imprimerie Najah al-jadida, 1992, pp. 14-23.**

20 **Mohebbi, P. :** *Le vocabulaire technique chez Hâfiz isfahânî (XVe-XVIe siècles)*. **In Z. Vesel, H. Beikbaghban & B. Thierry de Crussol (édit.) :** *La science dans le monde iranien*, **Téhéran, I.F.R.I., 1998, p. 191.**

21 **Viollet, P.-L. :** *Histoire de l'énergie hydraulique, moulins, pompes, roues et turbines de l'Antiquité au XXe siècle*, **Paris, Presses de l'École Nationale des Ponts et Chaussées, 2006, pp. 85-86.**

22 **Al Hassan, A. Y. :** *Taqiy ad-Dîn et l'ingénierie arabe*, **Alep, Institute for the History or Arabic Science, 1976, pp. 38-50.**

23 **As-Sûfî :** *Kitâb al-'amal bi l-asturlâb* **[Livre sur l'utilisation de l'astrolabe], F. Sezgin (édit. Fac simile), Frankfurt, I.G.A.I.W., 1986, pp. 424-426.**

24 **Ibn Al Bannâ :** *Tanbîh al-albâb 'alâ masâ'il al-hisâb* **[Avertissement des gens intelligents sur les problèmes de calcul], Ms. Alger, B. N., n° 613, ff. 74a-74b.**

25 **El Faïz, M. :** *Les maîtres de l'eau*, *op. cit*., **pp. 273-289.**

26 *Op. cit*., **pp. 296-309; Al-'Attâr :** *'Ilm al-miyâh al-jâriya fî madînat dimashq* **[La science des eaux courantes dans la ville de Damas] A. G. Sabânû (édit.), Damas, 1984.**

27 **Hill, D. & Al Hassan, A. Y. :** *Sciences et techniques en Islam*, **Paris, Edifra-U.N.E.S.C.O., 1991, pp. 37-64.**

28 **Cha'rani, M. :** *La physique appliquée et la mécanique au cours de l'âge d'or des Arabes (IXe-XVIe s.)*, **Beyrouth, Dâr al-ma'rifa, 2005, pp. 69-77.**

29 **Hill, D. :** *Arabic Water-Clocks*, **Alep, Institute for the History of Arabic Science, 1981, pp. 39-43.**

30 **F. Sezgin :** *Science et technique en Islam*, **Frankfurt, I.G.A.I.W., 2004, pp. 48-55.**

31 **Al Hassan, A. Y. :** *Taqiy ad-Dîn et l'ingénierie arabe*, *op. cit*., **p. 34.**

32 **Rosenfeld, B. & Ihsanoğlu, E. :** *Mathematicians, Astronomers & Other Scholars …*, *op. cit*., **p. 25.**

33 **Al Khwârizmî al-Kâtib :** *Mafâtîh al-'ulûm* **[Les clés des sciences], G. Van Vloten (édit.), Leiden, Brill, 1968, pp. 249-255.**

34 **Hill, D. :** *Arabic Water-Clocks*, *op. cit*., **pp. 36-46.**

35 *Op. cit*., **pp. 126-130.**

36 **Ibn Khaldûn, Y. :** *Bughyat ar-ruwwâd fî dkhikr al-mulûk min Banî 'Abd al-Wâd* **[Souhait des chercheurs sur l'évocation des rois abdalwadides], Alger, Éditions Pierre Fontana, 1903, t. I, p. 56.**

37 **Essalki, L. :** *Le Mémorial du Maroc*, **1985, Volume 3, pp. 66-69.**

38 **Al Khâzinî :** *Kitâb mîzân al-hikma* **[Livre de la balance de la sagesse], Hyderabad, 1940.**

39 **Hill, D. :** *Arabic Water-Clocks*, *op. cit*., **pp. 69-88.**

40 **Rosenfeld, B. & Ihsanoğlu, E. :** *Mathematicians, Astronomers & Other Scholars …*, *op. cit*., **p. 301.**

41 *Op. cit*., **p. 335.**



On a fait de l'eau toute chose vivante © Calligraphie de Karim Jaafar

L'AGRONOMIE ARABE : DE LA SCIENCE DE LA TERRE ET DES PLANTES À L'ART DES JARDINS

EN ORIENT, DÈS LE VIII[e] SIÈCLE, AVEC LA DYNASTIE OMEYYADE (661-754) PUIS DURANT LA PÉRIODE ABBASSIDE (754-1258), LES ESPACES CULTIVABLES, ET PLUS PARTICULIÈREMENT LES JARDINS, ONT FAIT L'OBJET D'UNE GRANDE ATTENTION DE LA PART DES GOUVERNANTS, DES PROPRIÉTAIRES FORTUNÉS ET DES PAYSANS. UNE RICHE LITTÉRATURE, TOUCHANT À TOUTES LES DISCIPLINES QUI ONT UN LIEN AVEC LE TRAVAIL DE LA TERRE, S'EST DÉVELOPPÉE À BAGDAD PUIS DANS D'AUTRES VILLES DE CETTE VASTE RÉGION DE L'EMPIRE. MAIS, C'EST EN OCCIDENT MUSULMAN, ET PLUS SPÉCIALEMENT EN AL ANDALUS, QUE LA SCIENCE DU TRAVAIL DE LA TERRE ET L'ART DES JARDINS SONT ALLÉS LE PLUS LOIN DANS LA DIVERSIFICATION ET L'APPROFONDISSEMENT DE LA RECHERCHE AGRONOMIQUE, DANS LA RÉDACTION DE TRAITÉS, À LA FOIS THÉORIQUES ET PRATIQUES ET DANS LA CONCEPTION DE DIFFÉRENTS TYPES DE CULTURES ET D'ORNEMENTS VÉGÉTAUX : POTAGERS ROYAUX OU PRINCIERS, JARDINS BOTANIQUES OU D'AGRÉMENT, PÉPINIÈRES, VERGERS. AU NIVEAU SCIENTIFIQUE, LE DÉVELOPPEMENT DE LA MÉDECINE A ENTRAÎNÉ CELUI DE LA PHARMACOPÉE ET DE LA BOTANIQUE, DEUX DOMAINES TRIBUTAIRES DES SCIENCES DE LA TERRE. CELA A FAVORISÉ DE NOUVELLES ÉTUDES : CLASSIFICATION DES PRODUITS DE LA TERRE EN FONCTION DE LEURS QUALITÉS DIÉTÉTIQUES OU DE LEURS PROPRIÉTÉS THÉRAPEUTIQUES, ÉTUDE DES PROPRIÉTÉS MÉDICINALES DES PLANTES DÉJÀ RÉPERTORIÉES ET ACCLIMATATION DE NOUVELLES PLANTES EN VUE D'ENRICHIR LA PHARMACOPÉE EXISTANTE. NOTONS LA DIMENSION ÉCONOMIQUE (DÉVELOPPEMENT DES POPULATIONS CITADINES), LA DIMENSION TECHNOLOGIQUE (LES CONTRIBUTIONS RÉALISÉES DANS LE DOMAINE HYDRAULIQUE) ET LA DIMENSION CULTURELLE (MULTIPLICATION ET DIFFUSION, DANS TOUT L'ESPACE ARABO-MUSULMAN, DES POTAGERS, DES VERGERS, DES JARDINS FLORAUX, DES PARCS PUBLICS OU PRIVÉS, DES *RIYÂD* OU DE LEURS ÉQUIVALENTS).

INTRODUCTION

Depuis l'avènement de l'agriculture dans le Croissant fertile et pendant toutes les époques postérieures de l'histoire de l'humanité, les jardins et, d'une manière générale, tous les espaces où la terre a été travaillée pour produire, ont été progressivement le carrefour des savoirs et des savoir-faire qui se sont combinés pour en faire des outils de production, des lieux de vie et, parfois, des œuvres d'art. Ces espaces ont un lien avec la chimie parce qu'ils sont d'abord le résultat du travail de la terre, de son entretien et de son enrichissement. Leur productivité dépend de la météorologie et de ses caprices ou d'une bonne maîtrise de l'eau. Leur entretien est le résultat des savoir-faire de l'homme en matière de techniques culturales, mais aussi de l'efficacité des instruments qui prolongent son bras, donc de la technologie agricole du moment. Ils ne peuvent se concevoir sans animaux, d'abord ceux qui les servent au moment des labours et des récoltes et ceux qu'ils accueillent tout au long de l'année et qui leur apportent une autre forme de vie. Enfin, au bout du processus naturel et après ces multiples interventions, certains types de jardins s'offrent aux yeux comme autant de tableaux où se combinent les couleurs et les formes.

En Orient, dès le VIII[e] siècle, avec la dynastie omeyyade (661-754) puis durant la période abbasside (754-1258), les espaces cultivables, et plus particulièrement les jardins, ont fait l'objet d'une grande attention de la part des gouvernants, des propriétaires fortunés et des paysans. Une riche littérature, touchant à toutes les disciplines qui ont un lien avec le travail de la terre, s'est développée à Bagdad puis dans d'autres villes de cette vaste région de l'Empire. Mais, c'est en Occident musulman, et plus spécialement en Andalus, que la science du travail de la terre et l'art des jardins sont

allés le plus loin dans la diversification et l'approfondissement de la recherche agronomique, dans la rédaction de traités, à la fois théoriques et pratiques et dans la conception de différents types de cultures et d'ornements végétaux : potagers royaux ou princiers, jardins botaniques ou d'agrément, pépinières, vergers, etc.

Devant la richesse de ce thème, il n'est pas possible de faire un historique détaillé dans le cadre de la civilisation arabo-musulmane, ni de présenter les différentes formes à travers lesquelles sont intervenus les domaines du savoir qui ont contribué, directement ou indirectement, à la réalisation des différents types d'espaces verts répertoriés dans l'histoire de cette civilisation. Nous nous contenterons de décrire les éléments essentiels qui ont permis la naissance puis le développement d'une puissante tradition culturale et on donnera quelques exemples de réalisations dans ce domaine.

Mais, avant cela, il est nécessaire de faire quelques remarques concernant les spécificités de ce vaste champ d'étude. En premier lieu, on constate que les pratiques agronomiques des pays d'Islam ne sont pas dissociées des aspects économiques, des habitudes de consommation, des cultures culinaires des différentes régions et même des phénomènes de mode qui sont apparus dans les milieux aisés.

En second lieu, les domaines liés au travail de la terre ne se sont pas développés selon le schéma classique que l'on observe dans les autres sciences, c'est-à-dire d'abord une phase de savoir-faire puisant dans les expériences accumulées localement, puis une phase savante qui s'est élaborée à partir d'ouvrages appartenant aux héritages antérieurs à l'avènement de l'Islam et qui s'est exprimée dans des ouvrages « *théoriques* ». En fait, dès le début, les deux types de savoir se sont côtoyés dans des écrits et ils se sont enrichis mutuellement.

En troisième lieu, les orientations qui sont apparues dans les activités liées au travail de la terre n'ont pas été marquées uniquement par les facteurs naturels, c'est-à-dire la diversité des sols, les climats et les données hydrauliques locales. Elles l'ont été aussi par les modes de vie, par la démographie des villes, par les besoins en produits destinés aux soins de toute sorte et par ceux qui alimentaient les manufactures. D'une manière plus précise, on sait qu'en réponse à une extension de la demande de produits exotiques (qui étaient, au départ, réservés à l'élite des cours califales et princières), on a vu se développer l'acclimatation puis la culture à grande échelle de produits exotiques pour l'époque, comme la pastèque, le citron, l'orange, la banane ou la mangue. En relation avec le domaine économique, on a observé une extension de la culture du coton, de la soie, de la laine et du lin pour l'industrie textile, du chanvre et du coton pour la fabrication du papier, de la canne à sucre pour l'industrie sucrière[1]. Il y avait aussi des corporations qui étaient alimentées par des produits de la terre. C'est le cas, par exemple, des tisserands, des teinturiers, des décorateurs de manuscrits, des miniaturistes, des peintres et des céramistes. Tous ces artisans étaient consommateurs de produits tinctoriaux, comme la garance, l'indigo, le safran, et le henné[2].

Au niveau scientifique, le développement de la médecine, a entraîné celui de la pharmacopée et de la botanique, deux domaines tributaires des sciences de la terre. Cela a favorisé de nouvelles études : classification des produits de la terre en fonction de leurs qualités diététiques ou de leurs propriétés thérapeutiques, étude des propriétés médicinales des plantes déjà répertoriées et acclimatation de nouvelles plantes en vue d'enrichir la pharmacopée existante.

Il faut enfin signaler que la croissance démographique, le développement de nouvelles couches sociales et la diversification des activités manufacturières ont amené les décideurs et les propriétaires terriens à se préoccuper de la question du rendement des sols destinés à telle ou telle production. La conséquence importante a été le financement, dans certaines régions, comme l'Andalus, d'une recherche agronomique visant à résoudre ce problème.



L'auteur

Ahmed Djebbar est actuellement professeur émérite d'histoire des mathématiques à l'université des sciences et des technologies de Lille et chercheur associé au CNRS en histoire des mathématiques arabes (Andalus-Maghreb).
Parmi ses activités internationales, Ahmed Djebbar est membre de la Commission internationale d'histoire des mathématiques, de l'Académie internationale d'histoire des sciences ainsi que de plusieurs comités éditoriaux de revues internationales.
Docteur Honoris Causa de l'université de Roskilde (Danemark), il est l'auteur de nombreux articles et ouvrages, dont les plus récents : *Pour l'histoire des sciences et des techniques,* Paris, Hachette, 2006 (en collaboration avec G. Gohau et J. Rosmorduc) ;
***L'âge d'or des sciences arabes*, Rabat, 2008. Ed. bilingue ; *Les découvertes en pays d'Islam,* Paris, Le Pommier, 2009 (Directeur de publication).**

LES HÉRITAGES ANCIENS

Pendant les deux premiers siècles de l'Islam, il semble qu'aucune modification notable ne soit intervenue dans la manière de travailler la terre ou dans le choix des produits cultivés. Les paysans de chaque région de l'Empire avaient leurs habitudes et leurs savoir-faire ancestraux. Mais, dans la nouvelle dynamique du développement des sciences, apparue à Bagdad et initiée par les traductions d'ouvrages traitant de différentes disciplines, on s'est mis à rechercher, avec le même zèle, les écrits anciens relatifs à la botanique, à l'agriculture et à l'élevage. Les ouvrages exhumés provenaient de sources différentes. Pour les traditions persane et égyptienne, l'apport écrit semble être modeste. De la première, on signale l'ouvrage d'un anonyme intitulé *Livre du Waruznâmah*. De la seconde, n'aurait été conservée que la *géoponie* de Dimicrates (IIe s. av. J.-C.). La deuxième source, quantitativement plus importante que les deux précédentes, est romaine avec son prolongement byzantin. Les musulmans ont connu une demi-douzaine d'écrits de cette double tradition parmi lesquels on peut citer le *Livre de la fertilisation de la terre* d'Anatolius de Berytos (IVe s.)[3], le *De re rustica libri* de Varron (I^{e} s. av. J.-C.) et le *Livre de l'agriculture byzantine* de Cassianus (VIe s.). Le troisième apport est grec et il est constitué de deux catégories d'ouvrages. La première concerne les plantes en général et elle comprend *Le livre des plantes* d'Aristote (m. 322 av. J.-C.), *L'histoire des plantes* et *Les causes des plantes* de Théophraste (m. 288 av. J.-C.). La seconde catégorie regroupe des écrits qui traitent de plantes médicinales. C'est le cas du *Livre des plantes* de Galien et, surtout, le célèbre *Materia Medica* de Dioscoride (Ier s.)[4].

Mais, c'est l'héritage mésopotamien qui a eu le plus d'impact dans le développement de la tradition agronomique arabe. Il est parvenu aux musulmans à travers un seul ouvrage, intitulé *Livre sur la valorisation de la terre, l'entretien des céréales, des arbres et des fruits et sur leur protection contre les calamités*. Mais il est plus connu sous le titre de *Livre de l'agriculture nabatéenne*. Son auteur serait Qûtâmî (IIIe-IVe s.) et le traducteur de la version qui nous est parvenue est Ibn Wahshiyya (m. début Xe s.). Il s'agit d'un écrit dont l'édition moderne couvre plus de mille cinq cents pages rassemblant diverses composantes du savoir-faire agronomique des populations d'Iraq et de Syrie, avant l'avènement de l'Islam.

Après une présentation des éléments caractéristiques de l'agriculture (différents types de sols, époque des plantations et des cueillettes, mode de plantation, traitement des plantes, etc.), l'auteur expose toutes les connaissances agronomiques de son époque en adoptant, pour les plantes, la classification suivante : les plantes florales et odoriférantes, les arbustes à essence et ceux à ornement, les arbres fruitiers (avec des études spéciales consacrées à l'olivier, à la vigne et au palmier dattier), les plantes légumineuses et graminées, les légumes. On y trouve aussi des aspects importants relatifs à la morphologie des plantes, avec l'étude de leurs genèses, l'analyse de l'origine et de la constitution des odeurs, des saveurs et des couleurs. À côté de ces considérations strictement agronomiques, ce traité fournit de précieuses informations sur l'eau : la recherche des sources, les techniques de captation, les procédés d'acheminement du précieux liquide jusqu'au lieu de son utilisation. On y trouve aussi des considérations précises sur la nature des eaux, sur leurs qualités respectives ou leur nocivité[5].

Il faut enfin signaler un autre héritage qui prolonge les études préislamiques sur les produits de la terre et qui concerne les animaux domestiques (description, procréation, élevage, soins, etc.). Des livres grecs importants traitant de ces sujets ont pu bénéficier d'une traduction vers la fin du VIIIe siècle. Ce fut le cas du *Livre des animaux* d'Aristote, du *Livre sur la nature des animaux* d'Hippocrate, du *Livre sur la science vétérinaire* de Theomnestos et de certains chapitres du *Livre de l'agriculture* d'Apollonius de Tyane (Ve s.)[6].



Rubrique rédigée par Jacques Nicolaus

Autres époques, Autres lieux

Le Nôtre et les Jardins de Versailles

Dans toutes les civilisations, les jardins ont occupé une place symbolique et pratique. Le jardin est d'abord nourricier, il peut également soigner avec ses plantes médicinales. En domestiquant la nature et en écartant ce qui peut être hostile à l'homme, il peut aussi évoquer le paradis. Il représente la maîtrise de l'homme sur la nature. Cet aspect ne peut qu'intéresser le pouvoir politique qui y cherche l'image de son emprise sur la société.
Il n'est pas étonnant qu'en France, l'art du jardin ait atteint des sommets à l'apogée de la monarchie…
Dès 1662, Louis XIV enrôle Le Nôtre à Versailles pour la réalisation d'un nouveau parc sur la base du jardin primitif de Louis XIII. Le Nôtre aménage près du château deux grands parterres nord et sud, remodèle le grand axe est-ouest qu'il entend prolonger dans une perspective grandiose. S'il conserve la déclivité naturelle du terrain au nord, il remodèle tout le reste à force d'hommes.

Le Nôtre (1613-1700) fut nommé jardinier du roi en 1645, puis contrôleur des bâtiments royaux. Il dessina de nombreux plans de jardins ; outre Versailles, Vaux-le-vicomte, Marly, Meudon, Sceaux, Saint-Cloud… il invente le modèle de jardin à la française.

Le Nôtre est d'abord un architecte qui en dessine les plans : à Versailles, les axes principaux sont entrecoupés d'allées secondaires qui délimitent les bosquets ; treillages et charmilles forment de vastes murs de verdure qui soulignent les perspectives. En utilisant toutes les ressources de l'eau, il joue sur l'ombre et la lumière en passant d'espaces obscurs (bosquets) à des zones plus éclairées (parterres). Parterres et allées principales sont jalonnés de statues et d'ifs modelés dans les formes les plus surprenantes qui font de Versailles un haut lieu de l'art de la taille.

Les jardins de Versailles sont une œuvre collective, ces chantiers regroupent une multiplicité de techniciens : des jardiniers, comme Le Nôtre, les Mollet, La Quintinie[1], des fleuristes, des fontainiers, comme les Francine[2], Ricquet[3], des entrepreneurs en hydraulique, des astronomes.
Pour obtenir une décoration permanente du jardin, défiant climats et saisons, on a recours à de nouveaux végétaux. Des plantes exogènes (mûrier, lentisque, oranger, citronnier, laurier-rose, laurier-tin...) sont aussi acclimatées ou conservées en hiver dans les nombreuses orangeries construites à cet effet. Enfin, des variétés d'arbres toujours verts, chers à Le Nôtre, sapin, épicéa, if, chêne vert... sont utilisées pour maintenir fournies, quelle que soit la saison, les bordures et les lisères.
Cette continuité du temps concerne aussi les fruits et légumes, avec notamment les primeurs obtenues par La Quintinie dans le potager de Versailles.
Lorsque les jardins ont la dimension des œuvres de Le Nôtre, les effectifs employés atteignent des proportions alors inégalées. Réalisés dans des délais assez longs, plus de trente pour Versailles et sur de très grandes surfaces (jusqu'à 1.000 ha), les chantiers font appel à de nombreux employés. On rapporte que 36.000 personnes travaillaient à Versailles, en 1685, pour l'entretien du château et du jardin ! Un budget très lourd doit y être consacré, une entreprise réservée aux grands souverains.
La réalisation de ce grand jardin, évoque dans ses raffinements, la complexité des sciences et des techniques employées,… les créations des grands jardins du Proche-Orient du Maghreb et d'Al Andalus. Mais il aura fallu attendre plusieurs siècles avant que l'Europe n'en maîtrise les techniques.

[1] Jean de la Quintinie 1624-1688. Directeur de tous les jardins fruitiers et potagers du roi. Ses expériences lui permirent de poser des règles empiriques pour la transplantation et la taille des arbres fruitiers. .Jean de la Quintinie n'envisageait pas un potager sans murs, ce qui explique sans doute l'architecture de la propriété et le nom qu'elle porte depuis plus de cent ans. Il perfectionna les outils de jardinage et fit connaître la culture en espalier.

[2] François Francine …-1688. Il conçoit en 1664-65 les jeux d'eau de la grotte de Thétys, sa première grande réalisation hydraulique à Versailles : des oiseaux chanteurs commandés par un orgue faisaient tomber ou jaillir l'eau en cascade. Détruite en 1676, la réputation de la grotte est restée dans les mémoires. L'alimentation en eau des bassins fut la préoccupation constante du roi et de ses fontainiers au point qu'on envisagea de détourner l'Eure. Un important réseau d'aqueducs et de bassins souterrains ou extérieurs fut conçu autour de Versailles. De Rambouillet à la Seine, où fut érigée la célèbre machine de Marly, tous les étangs et rivières environnants concoururent à l'alimentation des bassins sans vraiment y satisfaire.

[3] Paul Riquet 1609-1680 entrepreneur en hydraulique on lui doit la construction du canal du Midi, prouesse technique en matière hydraulique pour l'époque.

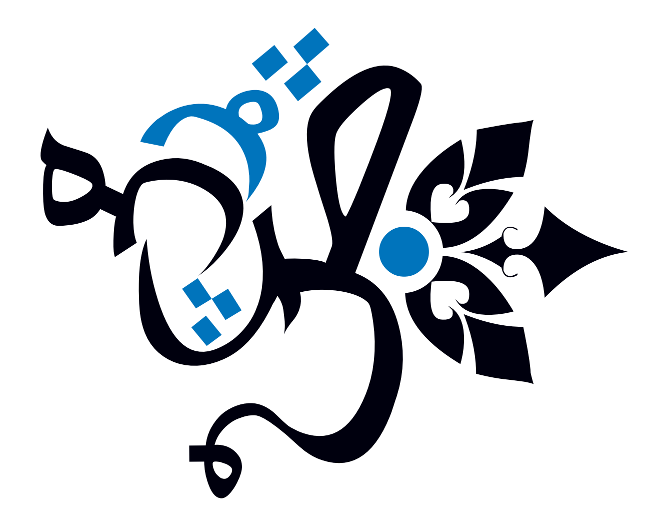
Sources : Erik Orsenna - *portrait d'un homme heureux, André Le Nôtre 1612-1700,* Paris, Fayard, 2000*; Manière de montrer les jardins de Versailles par Louis XIV,* Éditions Réunion des Musées nationaux, Paris, 1992 ; Jean Erceau, *Les Jardins initiatiques du château de Versailles,* Paris, Thalia, 2006 ; Stéphane Pincas, *Versailles, un jardin à la française,* Paris, Éditions de La Martinière, 1995.
http://www.lenotre.culture.gouv.fr/fr/ln/index.htm

LES PREMIÈRES ÉTUDES ARABES SUR LES PLANTES

Contrairement à d'autres disciplines scientifiques, celle qui s'occupe de l'étude des plantes n'a pas attendu les traductions d'ouvrages appartenant à des traditions non arabes. En effet, dès le VIIIe siècle, des initiatives ont été prises par un certain nombre d'auteurs et ont concerné différents aspects : dénomination des plantes, description de leurs caractéristiques, évocation des régions où elles poussent naturellement et celles où elles sont cultivées, premières classifications basées sur la couleur, la forme, la nature du feuillage, etc. Les auteurs de ces premiers écrits étaient des linguistes ou des lexicographes et leurs motivations étaient plus culturelles que scientifiques. Certains d'entre eux ont réservé un ou plusieurs chapitres à ce thème. C'est le cas d'Al Khalîl Ibn Ahmad (m. 796) dans son *Livre du cayn* et d'Ibn Shumayl (m. 819) dans son *Livre des formes dans la langue*. D'autres, plus nombreux, ont consacré tout un ouvrage à l'étude des plantes de la presqu'île d'Arabie et du Croissant fertile. Parmi ces écrits, on peut citer le *Livre des choses rares* d'Al Kilâbî (m. 820) et le *Livre des plantes et des arbres* d'Al Asmaôî (m. 831).

À partir des premières décennies du IXe siècle, une nouvelle orientation se dessine avec la publication d'ouvrages plus scientifiques, comme le *Livre des plantes* d'ad-Dînawârî (m. 896) qui fournit, dans le cadre d'une classification cohérente, la description de plusieurs centaines de plantes, accompagnée de l'étude de leur évolution[7].

C'est également à cette époque, et comme conséquence du développement de la médecine, à Bagdad et dans les métropoles régionales, que sont proposées, aux seuls médecins, des publications consacrées aux plantes auxquelles on attribuait des vertus thérapeutiques. Les pionniers dans ce domaine ont été le traducteur et médecin Hunayn Ibn Ishâq, son fils Ishâq et son neveu Hubaysh qui ont, chacun, publié un ouvrage sur le sujet. Puis, le phénomène n'a cessé de s'amplifier pour répondre à une forte demande des patients et des praticiens de la médecine. Parmi les ouvrages qui émergent au-dessus du lot, on peut citer le *Livre de pharmacopée* d'Al Bîrûnî (m. 1051) dont la particularité est de décrire des plantes provenant d'Asie centrale et de l'Inde du Nord, le *Voyage oriental*, un traité perdu de l'andalou Ibn Al Rûmiyya (m. 1239) et, surtout, le *Recueil des médicaments simples et des aliments* d'Ibn Al Baytâr (m. 1248), élève du précédent. Cet auteur, originaire de Malaga, est tout à fait représentatif de ces savants des pays d'Islam qui ne se contentaient pas de leur formation livresque ou auprès de leurs professeurs locaux. Il a quitté l'Andalus pour collecter des informations sur les plantes qu'il étudiait en visitant de nombreuses régions (Maghreb, Asie Mineure, Syrie, Iraq et Arabie). Ses qualités, vite reconnues, lui ont valu d'être nommé chef des herboristes d'Égypte par le sultan Al Kâmil (1218-1238). Parmi les particularités de son œuvre, on doit signaler sa description de centaines de plantes qui n'avaient pas été mentionnées avant lui et son souci de dépasser le caractère local ou régional en accompagnant l'étude des plantes de leurs noms dans différentes langues (persan, grec, latin, arabe dialectal, berbère et roman)[8].





LA NAISSANCE D'UNE TRADITION AGRONOMIQUE ARABE

Les activités de la terre ont été intégrées au domaine des savoirs savants dès le IXe siècle. Elles étaient considérées soit comme des composantes d'une véritable science, soit des éléments d'un art, soit un ensemble de techniques. Elles englobaient les méthodes culturales, les facteurs de production, la description des plantes et des animaux, les techniques d'élevage, les soins et la gestion des unités de production. Malgré la similitude des titres des ouvrages arabes traitant de ce vaste domaine (qui contiennent souvent le mot « *filâha* »), les thèmes traités ne sont pas identiques. On y trouve, en plus des sujets qui viennent d'être évoqués, des études parfois très détaillées sur les techniques de l'eau, la météorologie et la botanique.

Certains ouvrages sont consacrés à une seule production. C'est le cas du *Livre des vignes* et du *Livre du palmier*, tous deux Al Sijistânî (m. 868). Mais la plupart traitent des différentes espèces de plantes qui étaient cultivées depuis des siècles dans la région du Croissant fertile. Dans cette catégorie, on peut citer le *Livre des céréales, des plantes, des palmiers et des espèces d'arbres* d'Ibn Salama (m. 920). Après le Xe siècle, c'est au tour de l'Asie centrale et de l'Andalus de devenir des lieux de publication de ce type d'écrits.

Il faut également signaler tout un domaine, celui de l'agriculture industrielle, qui a connu un développement conséquent sans que cela apparaisse suffisamment au niveau des références bibliographiques qui nous sont parvenues. On a ainsi cultivé la canne sucrière, le lin, le coton et le chanvre pour fournir les matières premières de l'industrie textile (qui étaient alimentées, parallèlement, par la sériciculture et la laine des élevages ovins). On a également récolté la « *soie de mer* », une plante marine qui a servi à fabriquer des tissus de luxe. On a même été amené à reconvertir certaines terres pour y cultiver les plantes qui entraient dans la fabrication du papier[9].

Rubrique rédigée par Khaled Roumo



> *Quels sont les facteurs de développement de l'agronomie arabe ?*

> *Dénombrer les multiples héritages qui ont été à l'origine de ce développement.*

> *Comment l'étude des plantes a t-elle évoluée ?*

> *Noter l'exemple d'un savant explorateur, Ibn Al Baytâr, nommé « chef des herboristes ».*

> *Quels sont les différents domaines des « activités de la terre » ?*

> *Noter l'apparition de la « culture industrielle ».*

> *Qu'est-ce que la « soie de mer » ?*

> *Évaluer l'inventivité des Andalous dans les différents domaines de l'agronomie.*

> *Observer le profil savant des « agronomes ».*

> *Découvrir les différents thèmes d'un ouvrage classique « le Livre de l'agriculture ».*

> *Apprécier la découverte de la technique d'arrosage du « goutte-à-goutte ».*

> *Qu'est-ce que le « Tribunal des eaux », une institution qui dure jusqu'à aujourd'hui en Andalousie ?*

> *Noter la richesse de l'art des jardins : apparition des paysagistes et des jardins publics…*

L'EXPÉRIENCE AGRONOMIQUE D'AL ANDALUS

Comme les habitants de la plupart des autres régions de l'Empire musulman, ceux d'Al Andalus ont été amenés, relativement tôt, à se préoccuper des conséquences du caractère semi-aride d'une partie de leur territoire, de la faiblesse des rendements, de l'archaïsme des techniques culturales et, parallèlement, de l'accroissement des populations des villes et de l'augmentation de leur consommation de produits agricoles de toutes sortes. C'est en réponse à ces défis multiformes que des initiatives ont été prises, dès le Xe siècle, pour accompagner le développement économique et pour répondre à des besoins sans cesse croissants en produits de première nécessité, mais aussi en produits exotiques très appréciés des couches aisées de la population[10].

C'est ainsi que des princes, des hauts fonctionnaires, des grands propriétaires terriens, des fermiers et même des médecins se sont intéressés à tel ou tel aspect du travail de la terre : Acclimatation de plantes nouvelles provenant d'autres régions de l'Empire ou de pays voisins, expériences de greffes pour améliorer les espèces locales et augmenter leur rendement, nombreux tests de fumure, d'irrigation, de jachère et de rotation des cultures pour mieux connaître les différents types de sols ou pour améliorer leur productivité.

Il faut surtout signaler que ces activités ne se sont pas limitées aux aspects pratiques. Elles ont été prolongées puis accompagnées par la publication d'ouvrages importants traitant de tous les aspects que nous venons d'évoquer. Ce sont d'ailleurs ces écrits qui nous renseignent, avec parfois force détails, sur toutes les initiatives prises dans ce domaine. Certains des auteurs étaient, essentiellement, des spécialistes du travail de la terre chargés de gérer ou d'exploiter des propriétés princières. C'est le cas, par exemple, d'Ibn Bassâl qui a géré les jardins d'Al Ma'mûn (1043-1075), situés sur les rives du Tage dans les environs de Tolède. Puis, après la reconquête de la ville par les Castillans, en 1085, il s'installa à Séville où il se mit au service du roi Al Mu'tamid Ibn Abbâd (1068-1095). Ses expériences et son savoir-faire ont été consignés dans son traité, intitulé *Livre du but et de la démonstration*. Il y révèle une grande connaissance de l'art de travailler la terre basé exclusivement sur la pratique et l'expérience[11].

Le profil des membres de la seconde catégorie d'auteurs correspond, en grande partie, à ce que l'on désignerait aujourd'hui du nom d'*agronomes*, dans la mesure où le savoir qu'ils exposent dans leurs ouvrages est une juxtaposition, et parfois une synthèse, entre leurs connaissances théoriques puisées dans les écrits anciens que nous avons déjà évoqués, leurs observations et de leurs expérimentations au jour le jour. On constate d'ailleurs qu'il y a un véritable va-et-vient entre leur culture livresque qui éclaire leurs pratiques quotidiennes et leur expérience du terrain qui leur permet de corriger et parfois de modifier certaines affirmations théoriques, soit parce qu'elles sont jugées erronées, soit parce qu'elles ne s'appliquaient pas à certaines situations particulières vécues par ces spécialistes.

Parmi les auteurs les plus représentatifs de cette catégorie, il y a Ibn Hajjâj (XIe s.), Al Tighnârî (XIIe s.) et Ibn Al Awwâm (XIIIe s.)[12]. Tous ont appartenu à l'élite de la société d'Al Andalus et tous ont bénéficié d'une formation solide dans les matières les plus enseignées à leur époque, comme les mathématiques, le droit, la théologie et les lettres, en plus de leurs lectures des grands classiques grecs ou arabes traitant d'agronomie. Les thèmes traités dans leurs ouvrages couvrent les problèmes essentiels de l'agriculture, de l'élevage, de l'irrigation et de la production végétale ou animale. D'une manière plus précise, et pour prendre l'exemple, tout à fait représentatif, du *Livre de l'agriculture* d'Ibn Al Awwâm, on trouve exposés, tout au long de ses trente quatre chapitres les thèmes suivants : nature des sols, techniques d'irrigations, travail de la terre en fonction de ses particularités, techniques de la greffe, arboriculture fruitière, cultures maraîchères, potagères et florales, taille et émondage des arbres, etc. On trouve aussi, comme dans certains ouvrages orientaux, des chapitres traitant de l'élevage des animaux de ferme. Parmi les contributions qui sont à porter au crédit d'Ibn Al Awwâm, on peut citer l'arrosage selon la technique du goutte-à-goutte, la culture du riz, la fécondation artificielle du palmier et l'acclimatation de légumes ou d'épices venus de pays lointains, comme le concombre, le cornichon et le safran[13].

Dans le domaine de la fertilisation des sols, les agronomes andalous ont repris les techniques traditionnelles en les améliorant et ils en ont introduit de nouvelles. Ainsi, en plus du procédé de fertilisation par les végétaux, ils ont utilisé, pour certains sols, l'engrais animal et humain. Ils ont surtout amélioré la technique de la rotation des cultures combinée avec la jachère[14]. Il faut enfin évoquer la gestion de l'eau et toutes les techniques qui ont été utilisées pour la capter, l'acheminer et, surtout, rationaliser son utilisation. Compte tenu de la pluviométrie relativement faible dans la plupart des régions d'Al Andalus, de la densité de la population conséquence de l'accroissement démographique des villes et, enfin, du développement d'un secteur industriel grand consommateur d'eau (manufactures de papier et de tissage), la gestion de l'eau était devenue l'élément central de l'activité agricole et économique de la région[15]. Sur le plan technique, de grandes réalisations, comme celles de Cordoue et de Valence, ont été financées dans le but d'alimenter certaines grandes villes en eau potable. On s'est également préoccupé de la distribution rationnelle de l'eau entre les utilisateurs en mettant en place des systèmes de répartition ingénieux, comme celui qui était appliqué à Valence et que l'on appelait le « *tribunal des eaux* »[16].

Propositions pédagogiques : vivre et penser l'interculturalité

Comprendre le texte

- *Qu'est-ce qui accompagne naturellement l'apparition de l'agriculture ?*
- *Quelles sont les spécificités du développement agricole en pays d'Islam ?*
- *Quels sont les éléments importants de l'héritage mésopotamien dans le domaine agricole ?*
- *Quelle est la nouvelle orientation qui se développe au IXe siècle dans l'étude des plantes ?*
- *Quelle est la formation des agronomes andalous ?*
- *De quoi s'occupent les agronomes andalous ?*
- *Quelle est la différence entre le travail des agronomes et celui des paysagistes ?*
- *Que représente le jardin dans la culture islamique ?*

Dialoguer avec le texte

- *Quels aspects du développement agronomique islamique vous paraissent les plus innovants ?*
- *Quels aspects du développement agronomique islamique vous paraissent les plus culturellement spécifiques ?*
- *Quelle critique pourrait-on faire au développement important des jardins privés ?*
- *La spécificité géographique est-elle le principal déterminant du développement agricole ?*
- *Les conceptions agronomiques sont-elles le reflet des conceptions politiques ?*
- *Les conceptions agronomiques sont-elles le reflet des conceptions philosophiques ?*
- *Les jardins sont-ils un luxe ou une nécessité ?*

Modalité pédagogique suggérée : problématiser l'évaluation
Trois questions sont choisies.
Chaque participant répond par écrit.
Un participant volontaire lit son travail.
Chaque participant rédige une courte évaluation du travail, accompagnée d'une note.
Le volontaire sollicite cinq personnes afin qu'elles lisent leur évaluation.
Une discussion s'instaure, où chacun - sauf l'auteur de la réponse initiale - commente l'évaluation fournie en spécifiant les commentaires qui lui paraissent appropriés ou pas.
Une note moyenne du groupe est donnée.
L'auteur de la feuille conclut la discussion avec ses commentaires sur ce qui s'est passé, et décide s'il est d'accord ou non avec la note.
On passe au travail d'une autre personne.
Si cela ne paraît pas utile, on passe à d'autres questions initiales. La procédure recommence.
Analyse du travail et de l'exercice avec l'ensemble du groupe.

Rubrique rédigée par Oscar Brenifier

Exercices pédagogiques

Représentations visuelles

- *Diviser le groupe en sous-groupes (quatre ou cinq par groupe)*
- *Distribuer aux participants des feuilles A3 et des feutres de couleurs différentes.*
- *Chaque groupe dessine un « jardin » qui peut satisfaire des besoins économiques, médicaux et esthétiques*
- *Les groupes exposent leur jardin et argumentent sur ce en quoi il répondrait aux besoins.*
- *Demander aux participants de lire également la fiche « La technique au service du progrès : l'exemple des technologies hydrauliques ».*
- *En binôme, les participants discutent des aspects économiques, technologiques et culturels des textes.*
- *Échanger, les différentes réflexions avec l'ensemble du groupe.*
- *Poser les questions suivantes aux participants :*

  Quelles sont les conséquences pour les développements et cultures techniques ?

  Quelles sont les interdépendances des sciences face aux besoins techniques ?

  En quoi les sciences dans la civilisation arabo-musulmane sont-elles inspirées de l'Islam ?

  Quelles sont les similarités et les différences avec les développements technologiques en Occident ?

Rubrique rédigée par Jonathan Levy

L'ART DES JARDINS

Comme pour les domaines scientifiques ou techniques, l'architecture des jardins et leur gestion ont bénéficié des héritages anciens, en particulier ceux de la Perse et de la Mésopotamie, qui avaient eu, à des époques différentes, une grande tradition dans ce domaine. À cela, il faudrait ajouter les réalisations byzantines des premiers siècles de la civilisation de l'Islam. Mais l'archéologie de ces monuments éphémères n'est qu'à ses débuts et les informations les concernant sont encore parcellaires.

Cela dit, et compte tenu de l'intégration rapide de la Perse dans l'espace géopolitique musulman, il est tout à fait probable que des informations soient parvenues aux premiers califes omeyyades sur les réalisations persanes antérieures au VII[e] siècle, comme les jardins de Cyrus le grand (559-529 av. J.-C.) et de son fils ou les espaces floraux et les vergers de Khosro II (590-628) dont témoignent encore quelques bas-reliefs de l'époque sassanide[17].

Ces mêmes califes devaient être aussi informés sur les réalisations byzantines dans ce domaine. On sait, grâce aux témoignages littéraires ou historiques, que les élites du pouvoir byzantin, et à leur tête les empereurs, ont développé différents types d'espaces cultivés pour la consommation et pour l'agrément : jardins fruitiers et potagers, parcs publics, jardins impériaux entourant les palais ou privés jouxtant les monastères et les habitations de personnes fortunées. Certaines de ces réalisations ont pu être récupérées par les premiers conquérants musulmans lorsqu'ils ont occupé le nord du Croissant fertile et une partie de l'Asie Mineure. Quant à ceux de la capitale, Byzance, ils ont pu être visités par les marchands, les diplomates et peut-être même par les traducteurs qui ont été envoyés dans cette ville à la fin du VIII[e] siècle, à la recherche de manuscrits grecs.

Quoi qu'il en soit, ce qui nous est parvenu sur les jardins de Damas, comme témoignages fiables, ne fait que confirmer, à la fois, la forte présence d'un héritage préislamique (en particulier, avec les jardins et les vergers de la Ghouta) et la volonté califale de rehausser les réalisations architecturales de la capitale de l'Empire musulman par des espaces floraux et arboricoles patiemment entretenus et renouvelés. Nous savons aussi que, malgré la perte de son statut de capitale, après 754, les habitants et les dirigeants de la ville ont perpétué cette tradition culturale durant des siècles, comme le confirme Ibn Jubayr (m. 1217). En effet, ce dernier dit, en parlant de ses jardins, qu'ils « *entourent Damas comme le halo entoure la lune, le calice la fleur* », avant de conclure, que : « *si le paradis est sur terre, Damas y est, et s'il est dans le Ciel, Damas rivalise avec lui et est à sa hauteur !* »[18].

Avec l'avènement de la dynastie abbasside (754-1258) et l'enrichissement croissant de l'élite du pouvoir musulman, les dépenses somptuaires se sont considérablement développées et les jardins califaux, princiers ou de particuliers fortunés, se sont multipliés et ont rivalisé à la fois dans le raffinement et dans l'ostentation. Avec le morcellement du pouvoir politique et l'avènement de royaumes régionaux vassaux des Abbassides ou de califats qui leur étaient totalement hostiles, on a observé une sorte de décentralisation des initiatives et une fructueuse émulation dans la conception des vergers et des jardins floraux.

Ainsi, suivant les époques et les dynasties locales, ce sont de véritables œuvres d'art qui ont été dessinées puis réalisées : les jardins des Omeyyades d'Al Andalus (IX[e]-X[e] s.), à Cordoue ainsi que ceux des rois des Taïfas (XI[e] s.) qui leur ont succédé, ceux des Seldjoukides (XI[e]-XIII[e] s.) en Iran, dans le Croissant fertile et en Anatolie, ceux des Almohades à Marrakech (XII[e]-XIII[e] s.), ceux des Timourides du XIV[e] siècle à Samarkand et, enfin, ceux des Safavides des XVI[e]-XVII[e] siècles à Ispahan. Parallèlement, on a observé la diffusion de cette « *culture des jardins* » dans des couches de plus en plus importantes de la société avec, comme conséquence, l'intrusion de la nature, avec ses différentes composantes (fleurs, arbres, eau, oiseaux) à l'intérieur même de l'espace d'habitation, avec plus ou moins d'espaces et de raffinements en fonction des moyens des propriétaires.

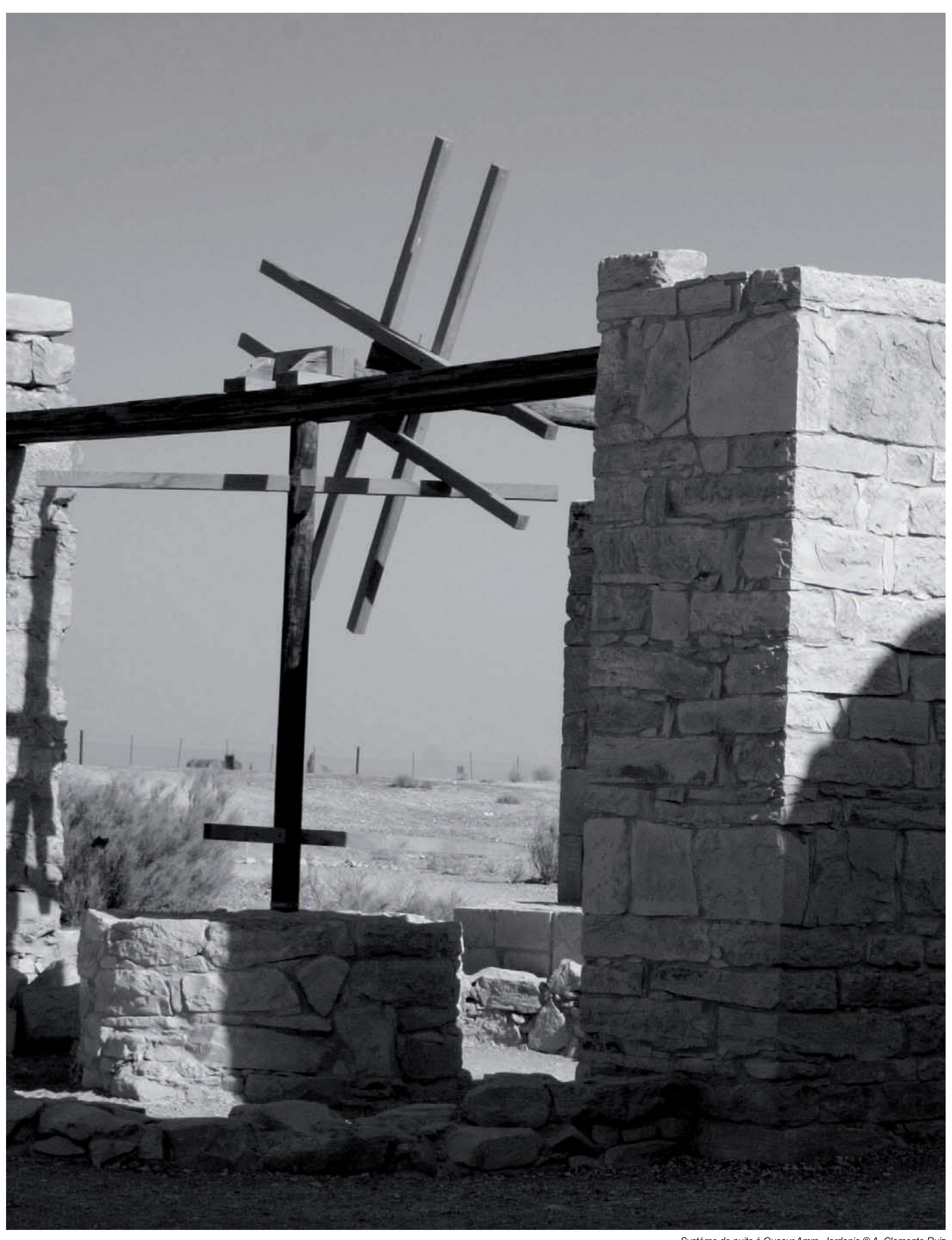
Pour prendre l'exemple d'Al Andalus, dont l'histoire des jardins est relativement mieux connue, on sait que le concept de « *jardin royal* » a vu le jour à Cordoue, dans la seconde moitié du VIII[e] siècle, sous l'impulsion du premier roi omeyyade 'Abd ar-Rahmân I[e] (756-788). C'est dans son palais d'ar-Rusâfa, que ce dernier a décidé de reconstituer le cadre de son enfance princière, qu'il a été contraint d'abandonner après la terrible répression abbasside contre la dynastie de ses ancêtres.

Cette initiative ne sera pas sans lendemain puisqu'elle sera confortée et même développée par les différents pouvoirs en place. Ce qui favorisera l'émergence de deux catégories professionnelles, les agronomes et les paysagistes, qui vont se spécialiser dans la gestion des jardins royaux, princiers ou appartenant à de simples particuliers fortunés. Puis, après la chute du califat omeyyade, à la fin du Xe siècle, le relais sera pris par les rois des Taïfas qui tenteront d'imiter leurs anciens suzerains. Ce sera l'époque de la multiplication des potagers et des jardins royaux. Ainsi, on a recensé, au cours des XIe-XIIe siècles, dans différentes villes d'Al Andalus et du Maghreb, une dizaine de ces jardins parmi lesquels *Jannat al-sultân* à Tolède, *Jannat al-buhayra* à Séville, le jardin de la *Sumâdihiya* à Almeria, le jardin du palais Al Ja'fariya de Saragosse, celui d'Ibn Mardanîsh (m. 1172) à Majorque. À ces réalisations princières aux coûts très élevés s'ajoutent des projets, beaucoup plus nombreux, financés par des particuliers, comme celui d'az-Zajjâlî (XIe s.) qu'il a légué à sa ville pour qu'elle en fasse un jardin public[19].

L'importance quantitative de ces réalisations privées est d'ailleurs confirmée par les conseils qui sont donnés par les agronomes pour la conception et la gestion de ces espaces. C'est ce que fait Ibn Liyûn (m. 1349), un des derniers auteurs ayant écrit sur les travaux de la terre. Dans son *Livre de la créativité esthétique et de l'extrême fertilité sur les fondements de l'art de l'agriculture*, consacre un chapitre entier à « *ce qu'il faut choisir pour la disposition des jardins, des demeures et des métairies* »[20].

Dans le prolongement des réalisations qui virent le jour en Andalus au XIe siècle, les califes almohades ont financé, entre 1147 et 1269, de grands projets agronomiques et hydrauliques dans leur capitale, Marrakech, et dans ses environs immédiats. En plus des parterres de fleurs et des vergers qui agrémentent leurs palais, ils ont réalisé des *agdâls* qui sont d'immenses jardins, s'étendant parfois sur des centaines d'hectares, et qu'ils ont alimentés en eau à partir des réserves des montagnes voisines. C'est le cas de la *Menara* dont la création est attribuée au premier calife de la dynastie, Abd Al Mu'min (1133-1163). C'est également le cas des jardins de Séville réalisés par son fils Abû Yaqûb Yûsuf (1163-1184). On a également construit, pour les princes, les dignitaires et les riches marchands, de luxueuses résidences, appelées *riyâd*, dont la particularité était de posséder un jardin intérieur séparant les parties habitées, le tout étant protégé par de hautes murailles[21].





Système de puits à Qusayr Amra, Jordanie © A. Clemente Ruiz
Sous la dynastie omeyyade, des demeures princières et agricoles furent bâties dans le désert syro-jordanien.
À Qusayr Amra, il reste encore les traces des ces systèmes de puits, de bassins et d'adduction d'eau
pour les champs qui entouraient généralement les bâtiments.

CONCLUSION

Au terme de ce rapide panorama de l'histoire de l'agronomie en pays d'Islam, il nous paraît nécessaire d'insister sur quelques points qui ont caractérisé cette longue et riche tradition. En premier lieu, il y a la dimension économique, liée au développement des populations citadines, à l'accroissement de la consommation et à sa diversification avec l'émergence de nouvelles couches sociales plus aisées. Tous ces facteurs combinés ont rendu nécessaire la valorisation d'une plus grande surface de terres cultivables, la gestion rationnelle de l'eau et des sols et, par voie de conséquence, la réalisation de réels progrès au niveau du travail de la terre, de l'amélioration des espèces végétales locales et de l'acclimatation de celles qui provenaient d'autres régions du monde.

En second lieu, il y a la dimension technologique, que nous avons délibérément laissé de côté, mais qui a été présente tout au long de cette longue histoire. Il s'agit, essentiellement, des contributions réalisées dans le domaine hydraulique et dont il nous est parvenu des études détaillées, comme celles d'Al Karajî (m. 1029)[22] et celles d'Al Jazarî (m. 1204)[23]. Ces ouvrages d'un haut niveau scientifique révèlent des innovations significatives dans les techniques de captage et d'acheminement de l'eau. Ils nous informent également sur les savoir-faire hérités des civilisations préislamiques et qui ont continué à être utilisés dans différentes régions de l'Empire musulman.

En troisième lieu, il y a la dimension culturelle et ce n'est pas la moins importante. En effet, la multiplication et la diffusion, dans tout l'espace arabo-musulman, des potagers, des vergers, des jardins floraux, des parcs publics ou privés, des *riyâd* ou de leurs équivalents, apparaissent comme l'expression d'une culture partagée, en fonction des moyens bien sûr. Ils sont aussi le témoignage de l'instauration progressive et de l'adoption d'un mode de vie où la nature, avec toutes ses formes, était une composante essentielle.

---

1 **Fahd, T. :** *Botanique et agriculture.* **In Rashed, R. (édit.) :** *Histoire des sciences arabes*, **Seuil, Paris. 1977, vol. 3, pp. 73-110 ; El Faïz :** *L'apport des traités agronomiques hispano-arabes à l'histoire économique d'Al Andalus*. **In E. Garcia Sánchez (édit.) :** *Ciencias de la Naturaleza en Al Andalus*, **III, Grenade, Concesjo superior de investigaciones científicas, 1994.**

2 **Bolens, L. :** *The use of plants for dyeing and clothing*. **In Jayûsî, S. K. (édit.):** *The Legacy of Muslim Spain*, **Leiden, Brill, 1994, vol. 2, pp. 1008-1015.**

3 **Vazquez de Benito, M. C. :** *El manuscrito n° XXX e la Coleccion Gayangos* **(fols. 1-98), AEO, Madrid-Barcelone, 1974.**

4 **Touwaide, A. :** *La matière médicale : Dioscoride, une autorité incontestée*. **In A. Djebbar (dir.) :** *L'âge d'or des sciences arabes*, **Catalogue de l'exposition de l'I. M. A. (25 octobre 2005-19 mars 2006), Paris, Actes Sud-I. M. A., 2005, pp. 97-100.**

5 **Qutâmî :** *Livre de l'agriculture nabatéenne*, **T. Fahd (édit.), Damas, Institut français de Damas, I, 1993 ; II, 1995 ; III, 1998.**

6 **Sezgin, F. :** *Geschichte des arabischen Schrifttums*, **Band IV,** *alchimie, chimie, botanique, agriculture*, **Leiden, Brill, 1971. Version arabe, Hijâzî, A (trad.), Qom, 1991, pp. 303-514.**

7 **Djebbar, A. :** *Une histoire de la science arabe*, **Paris, Seuil, 2001, pp. 277-288.**

8 **Ibn Al Baytâr :** *Traité des simples*, **Leclerc, L. (trad.), Paris, I. M. A., 1991.**

9 **Lombard, M. :** *Les textiles musulmans du VIIe au XIIe siècle,* **Paris, Éditions de l'E.H.E.S.S., 2002.**

10 **Bolens, L. :** *La Révolution agricole andalouse du XIe siècle, Studia Islamica*, **n° 47 (1978), pp. 121-141.**

11 **Ibn Bassâl :** *Kitâb al-qasd wa l-bayân* [Livre du but et de la démonstration], **Millas Vallicrosa, J. M. et Aziman, M. (édit.), Tetouan, 1955.**

12 **Ibn Hajjâj :** *al-Muqni' fî l-filâha* [Le livre suffisant en agriculture], **Jarrâr, S. & Abû Sâfiya, J. (édit.), Amman, 1982 ; At-Tighnarî :** *Zuhrat al-bustân wa-nuzhat al-adhhân* [La splendeur du jardin et l'agrément des esprits], **Garcia Sanchez, A. (édit.), Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Cientificas, 2006.**

13 **Ibn Al 'Awwâm :** *Kitâb al-filâha* [Livre de l'agriculture], **Clément-Mullet, J.-J. (trad.) & El Faïz, M. (Introd.), Arles, Actes Sud-Sindbad, 2000.**

14 **Garcia Sanchez, E. :** *L'agriculture dans l'Espagne musulmane*. **In Jayûsî, S. K. (édit.) :** *The Legacy of Muslim Spain*, **Leiden, Brill, 1994, vol. 2, pp. 987-999.**

15 **Bolens, L. :** *Les plantes tinctoriales et de tissage*, *op. cit.*, **pp. 1000-1008.**

16 **El Faïz, M. :** *Les Maîtres de l'eau*, *Histoire de l'hydraulique arabe,* **Paris, Actes Sud, 2005.**

17 **R. Pechere :** *Étude sur les jardins iraniens*. **In** *Les jardins de l'Islam*, **Actes du** *2e Colloque International sur la protection et la restauration des jardins historiques* **(ICOMOS-IFLA, Grenade, Espagne, 29 Oct. - 4 Nov. 1973), http://www.international.icomos.org/publications/islam.htm, 11 décembre 2009, pp. 19-29.**

18 **Ibn Jubayr, Rihla [Relation de voyages]. In (trad.) :** *Voyageurs arabes*, **Paris, Gallimard, 1995, pp. 284-285.**

19 **Dickie, J. :** *The Hispano-Arab Garden : Notes towards a Typology*. **In Jayûsî, S. K. (édit.) :** *The Legacy of Muslim Spain*, **Leiden, Brill, 1994, vol. 2, pp. 1016-1 035.**

20 **Ibn Liyûn :** *Kitâb Ibdâ' al-malâha wa inhâ' ar-riyâha fî usûl sinâ'at al-filâha* [Livre de la créativité esthétique et de l'extrême fertilité sur les fondements de l'art de l'agriculture]. **In Joaquina Eguaras Ibáñez (édit. & trad.) :** *Ibn Luyûn, Tratado de agricultura*, **Grenade, Patronato de la Alhambra, 1975.**

21 **El Faïz, M. :** *Les jardins de Marrakech*, **Arles, Actes-Sud, 2000 ; El Faïz, M. :** *Le génie de l'eau, de la terre et des jardins dans la civilisation arabo-musulmane*. **In A. Djebbar (Dir.) :** *L'âge d'or des sciences arabes, op. cit.*, **pp. 221-227.**

22 **Al Karâjî :** *Kitâb inbât al-miyâh al-khafiyya* [Livre sur l'extraction des eaux souterraines], **'Abd Al Mun'im, B. (édit.), Le Caire, The Institute of Arabic Manuscripts, 1997.**

23 **Al Jazarî :** *Al-Jâmi' bayna l-'ilm wa l-'amal an-nâfi' fî sinâ'at al-hiyyal* [Le Recueil utile sur la théorie et la pratique de l'art des problèmes ingénieux], **A. Y. Al Hassan (édit.), Alep, Institut d'histoire des sciences arabes, 1979.**



Page du Shâh nâmeh, Iran, vers 1560 © IMA/Ph. Maillard
Un système politique complexe se met en place dans le monde arabe où, au-delà du souverain, des conseillers jouent un rôle majeur. Cette page issue du *Shâh nâmeh* montre le roi Zahhak consultant des savants et astrologues après avoir rêvé de son assassinat.

LA PENSÉE POLITIQUE DANS LE MONDE MUSULMAN

FOI ET HISTOIRE CONSTITUENT CE QU'ON POURRAIT APPELER L'HÉRITAGE COMMUN DES MUSULMANS. ILS COMPRENNENT UN ENSEMBLE DE MYTHES, RÉFÉRENCES ET CONCEPTS QUI ONT ALIMENTÉ L'IMAGINAIRE ET LA PENSÉE ET QUI ONT INFORMÉ LES INSTITUTIONS, LES PRATIQUES ET LES ATTITUDES DOMINANTES DANS LES CONTEXTES MUSULMANS AINSI QUE LES PERCEPTIONS D'OBSERVATEURS EXTERNES. LES POUVOIRS DE FAIT, QUI ONT PRÉVALU DEPUIS LA CONSTITUTION DES PREMIÈRES DYNASTIES MUSULMANES, ÉTAIENT LE PLUS SOUVENT DES MONARCHIES HÉRÉDITAIRES CONSTITUÉES SUR LA BASE DE LA FORCE MILITAIRE. LES PORTEURS DU SAVOIR RELIGIEUX, CEUX QUI MÉMORISAIENT LE CORAN, *HADITH* ET DIFFÉRENTES TRADITIONS CONSIDÉRÉES COMME NORMATIVES, ET LA SOCIÉTÉ AVEC EUX, ONT APPRIS À VIVRE À L'OMBRE DES RÉGIMES DE FAIT ET ONT DÉVELOPPÉ DES CONCEPTIONS, DES ATTITUDES ET DES RÉGULATIONS PERMETTANT DE SAUVEGARDER TOUT CE QUI POUVAIT L'ÊTRE D'UNE VIE SOCIALE CONFORME AUX PRINCIPES RELIGIEUX. LA PENSÉE POLITIQUE DE L'ÂGE CLASSIQUE S'EST DÉVELOPPÉE DANS CE CONTEXTE, OÙ ON EST VENU À ADMETTRE QUE LES POUVOIRS DE FAIT REPRÉSENTAIENT UN MAL NÉCESSAIRE. QUANT À L'ÉTAT MODERNE, IL SE DISTINGUE DE L'ÉTAT HÉRITÉ DE L'ÂGE CLASSIQUE PAR PLUSIEURS ASPECTS ESSENTIELS, COMME LE CONTRÔLE ÉTENDU SUR UN TERRITOIRE BIEN DÉLIMITÉ, L'ASPIRATION À UNE INTÉGRATION POUSSÉE DE LA POPULATION À TRAVERS L'IMPOSITION D'UNE CULTURE NATIONALE, LA GESTION DE DIVERS ASPECTS DE LA VIE COLLECTIVE : ÉDUCATION, ÉCONOMIE, QUESTIONS SOCIALES, LE TOUT DANS UN CONTEXTE MARQUÉ PAR L'ASPIRATION AU PROGRÈS, AU DÉVELOPPEMENT ET À L'ÉMANCIPATION DE LA SOCIÉTÉ ET DES INDIVIDUS.



REMARQUES PRELIMINAIRES

Que veut-on dire par « monde musulman » ?

Le monde musulman offre le spectacle d'une très grande diversité à la fois dans le temps et dans l'espace. La diversité se voit au niveau des langues, des cultures et des formes de vie sociale et politique. L'idée que l'ensemble des peuples et sociétés qui forment ce qu'on appelle le « monde musulman », et constitue de ce fait une vaste unité, a émergé d'une manière intermittente dans l'histoire, à des moments où des oppositions particulières ont prévalu dans les esprits (Islam contre Chrétienté ; Islam – Occident).

L'idée d'unité est de nos jours fortement présente, tant à l'extérieur, auprès des observateurs non-musulmans, qu'à l'intérieur, auprès des musulmans eux-mêmes. Unité et diversité est un thème qui revient souvent, sous des formulations diverses, dans les approches consacrées aux réalités passées et présentes de ce qu'on convient d'appeler « monde musulman ». L'unité est considérée comme bien plus qu'une ressemblance superficielle et elle est souvent liée aux particularités attribuées à la foi islamique ou à des aspects donnés de l'histoire des musulmans.

Les deux, foi et histoire, constituent ce qu'on pourrait appeler l'héritage commun des musulmans. Ils comprennent un ensemble de mythes, références et concepts qui ont alimenté l'imaginaire et la pensée et qui ont informé les institutions, les pratiques et les attitudes dominantes dans les contextes musulmans ainsi que les perceptions d'observateurs externes.



L'auteur

Abdou Filali-Ansary est écrivain et philosophe marocain, né en 1946.
Il a occupé plusieurs fonctions administratives et culturelles au Maroc, mais aussi à Londres. Il a notamment été le directeur de la Fondation du roi Abdul Aziz pour les études islamiques et les sciences humaines à Casablanca, et secrétaire général de l'université Mohammed V de Rabat où il enseignait la philosophie moderne.
Il a ensuite pris la tête de l'Institut d'études des civilisations islamiques à l'université Agha Khan de Londres.
Co-fondateur de la revue *Prologues,* revue maghrébine du livre destinée au public arabe et francophone. Ses recherches ont porté principalement sur les relations entre Islam, modernité et démocratie.
Parmi ses publications récentes : *Réformer l'Islam ? Une Introduction aux débats contemporains.* Paris, La Découverte, 2003 ; *Par souci de clarté : à propos des sociétés musulmanes contemporaines.* Casablanca, Le Fennec, 2000.

Deux choses doivent être examinées lorsqu'on veut comprendre la pensée politique dans ce « monde » particulier : les enseignements tirés de la religion d'une part et les pratiques historiques de l'autre. La distinction entre les deux constitue en elle-même un des thèmes majeurs des débats actuels. Les relations entre l'Islam comme message religieux (foi, credo, principes éthiques, commandements etc.) et l'Islam comme « monde » et histoire ne semblent pas être conçues ou pensées de la même manière par tous. De nombreux acteurs et penseurs, musulmans ou non, ne voient pas la différence ou la coupure entre les deux ; ils utilisent souvent le même terme, Islam, pour renvoyer autant aux choses de la religion proprement dite qu'aux phénomènes apparus dans l'histoire (ou plutôt, faut-il dire, les histoires) des musulmans. L'historien américain Marshall Hodgson, auteur d'un ouvrage important sur l'histoire des musulmans a proposé d'adopter des termes comme *Islam, islamdom et islamicate* pour bien distinguer entre les objets dont on parle et éviter les malentendus, causés souvent par le fait qu'on « met dans le même sac » des réalités de nature différente. Le premier de ces termes renvoie à la religion proprement dite, le second aux sociétés qui se sont organisées par référence aux enseignements de la religion et le troisième aux expressions culturelles produites au sein de ces sociétés[1]. Des penseurs musulmans contemporains, tels qu'Ali Abderraziq ou Abdelmajid Charfi, ont également insisté sur la nécessaire distinction entre message et histoire, pour éviter des amalgames aux conséquences graves. La pratique de sacraliser des moments ou des institutions historiques, de les placer au même niveau que les éléments de la foi, est l'une de ces conséquences. Nous y reviendrons plus loin dans cette fiche.



Bibliographie

- ABDERRAZIK, Ali, *L'Islam et les fondements du pouvoir*, traduction et introduction de Abdou Filali-Ansary, Paris, La Découverte, 1994. 180 p.
- ARKOUN, Mohammed**,** *Humanisme et Islam : combats et propositions.* Paris, Vrin, 2005, 315 p.
- BEN ACHOUR, Yadh, *Normes, foi et loi, en particulier dans l'Islam,* Tunis, Cérès productions, 1993, 270 p.
- CARRE, Olivier, *L'Islam laïque ou le retour à la grande tradition*, Paris, A. Colin, 1993. 167 p.
- CHARFI, Abdelmajid, *L'Islam entre le message et l'histoire*, traduit de l'arabe par André Ferré, Paris, Albin Michel, 2004, 229 p.
- CHARFI, Mohamed, *Islam et liberté : le malentendu historique*, Paris, Albin Michel, 1998, 272 p.
- CRONE, Patricia, *God's rule : government and Islam, [six centuries of medieval Islamic political thought],* New York, Columbia University Press, 2004, X-462 p.
- ESPOSITO, John L., *Islam and politics*, Syracuse, Syracuse University Press, 1998, XXII, 393 p.
- FILALI-ANSARY, Abdou, *L'Islam est-il hostile à la laïcité ?*, Casablanca, Le Fennec, 1997, 157 p.
- FILALI-ANSARY, Abdou, *Par souci de clarté : à propos des sociétés musulmanes contemporaines*, Casablanca, Le Fennec, 2001, 157 p.
- FILALI-ANSARY, Abdou, *Réformer l'Islam ? Une introduction aux débats contemporains*, Paris, La Découverte, 2002, 284 p.
- ROY, Olivier, *La laïcité face à l'Islam*, Paris, Stock, 2005, 171 p.
- WATT, William Montgomery, *La pensée politique de l'Islam : les concepts fondamentaux*, traduit de l'anglais par Sabine Reungoat, Paris, PUF, 1995, X, 166 p.

Rubrique rédigée par Jacques Nicolaus

Autres époques, Autres lieux

L'Édit de Nantes (avril 1598)

Dans le monde chrétien, notamment en Europe occidentale, les rapports entre l'État et la religion ont été particuliers. Depuis les empereurs Constantin et surtout Théodose, un modèle s'impose : *un prince, une religion*. L'Église rassemble tous les fidèles, les païens et les hérétiques sont combattus. En Europe occidentale au Moyen-Âge, l'unité politique n'existe plus, mais l'Église a un chef, le pape. Il dispose d'une arme redoutable, y compris contre les puissants : l'excommunication.

Au XVIe siècle, la situation change. La montée du sentiment national et l'affermissement du pouvoir des princes affaiblissent l'autorité papale. La réforme protestante débute en Allemagne, contre le pape, au cri de *« vive Luther, vive l'Allemagne »*. En France, débutent les guerres de religion, qui sont des guerres civiles entre le roi catholique et des grands seigneurs protestants qui contestent les autorités politiques et religieuses. Chaque camp rassemble une partie du peuple, les atrocités et les massacres se multiplient[2].

La France est menacée d'éclatement à l'image des Pays-Bas où les protestants créeront en 1581 un État indépendant : les Provinces-Unies.

En 1589, Henri de Navarre, prince protestant se convertit au catholicisme pour devenir roi de France sous le nom d'Henri IV. Pour mettre fin aux guerres de religions qui ravagent le pays, il décide de rétablir la paix en tolérant l'existence des protestants dans le royaume. C'est l'Édit de Nantes de 1598, resté célèbre, dont voici quelques extraits :

Et s'il ne lui a plu (à Dieu) de permettre que ce soit pour encore en une même forme de religion, que ce soit au moins d'une même intention, et avec telle règle qu'il n'y ait point pour cela de trouble ou de tumulte entre eux…
Texte de l'Edit de Nantes pièces justificatives

Nous permettrons à ceux de la dite Religion prétendue réformée vivre et demeurer par toutes les villes et lieux de notre royaume et pays de notre obéissance, sans être enquis, vexés, molestés, ni astreints à faire chose par le fait de la religion contre leur conscience, ni pour raison d'icelle être recherchés ès maisons et lieux où ils voudront habiter.
Article VI de l'Édit de Nantes

Cet Édit n'a pas été bien accepté par les catholiques, notamment par la Ligue catholique[3]. Pourtant, la religion catholique était confirmée comme dominante, le protestantisme n'était que toléré et de nombreuses restrictions demeuraient notamment sur les lieux de culte… Le roi dû faire preuve d'autorité, voire menacer pour faire accepter cet Édit :
Ce que j'en aie fait est pour le bien de la paix, je l'ai fait au-dehors, je le veux faire au-dedans de mon royaume... Ne m'alléguez point la religion catholique; je l'aime plus que vous, je suis plus catholique que vous: je suis fils aîné de l'Église, nul de vous ne l'est, ni ne peut l'être... Je suis Roi maintenant et parle en Roi. Je veux être obéi. A la vérité, les gens de justice sont mon bras droit, mais si la gangrène se met au bras droit, il faut que la gauche la coupe. Quand mes régiments ne me servent pas, je les casse...
La suite est connue, Henri IV fut assassiné par Ravaillac, un catholique exalté en 1610… Louis XIV, petit-fils d'Henri IV, cédant à l'opinion publique, à son sentiment personnel et persuadé que cela renforcerait son pouvoir politique décida de mettre fin à l'Édit de Nantes. Dès 1680, il mena des actions visant à éradiquer le protestantisme du pays : multiplication des mesures antiprotestantes et dragonnades. De nombreux protestants quittent le pays pour émigrer en Allemagne, aux Pays-Bas, en Suisse…, ceux qui restent doivent se convertir ou se cacher. Pour finir, le 18 octobre 1685, en son château de Fontainebleau, le roi Louis XIV, par un nouvel édit, révoque totalement l'Édit de tolérance signé à Nantes par son grand-père en 1598. Il faudra attendre la fin du XVIIIe siècle avec la Révolution pour que la tolérance religieuse soit acceptée en France. En 1905 la loi de séparation de l'Église et de l'État faisait de la France un État laïc.

Bibliographie:
- Janine Garrison – *L'Édit de Nantes et sa révocation – histoire d'une intolérance* – Seuil, 1985
- Joseph Lecler – *Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme* – Aubier, 1955
- Alexandre Dumas – *La reine Margot,* Paris, Gallimard, 1973.

[1] Par exemple, l'empereur allemand Henri IV en conflit avec le pape Grégoire VII, doit faire pénitence à Canossa en 1077 afin de lever l'excommunication pesant contre lui et qui servait de prétexte aux barons de son empire pour se révolter…

[2] Le plus tristement célèbre est le massacre de la saint Barthélemy : à l'occasion du mariage de Marguerite de Valois, fille de Catherine de Médicis, avec le prince protestant Henri de Navarre, futur Henri IV, la décision d'assassiner les chefs du parti protestant est prise dans des conditions peu claires par Catherine de Médicis et Charles IX le 24 août 1572. L'opération militaire dégénère en massacre généralisé de tous les protestants, sans considération d'âge, de sexe ou de rang social. Comme souvent dans ce cas, les éléments les plus extrémistes mènent les opérations, les Parisiens les plus exaltés se laissent emporter par la peur et la violence. Des violences se poursuivent en province. On estime à près de 30000, les victimes de cet événement.

[3] La Ligue catholique ou Sainte Union regroupe les partisans d'une lutte sans merci contre les protestants, elle est soutenue par l'Espagne, le pape, les jésuites… et les catholiques les plus exaltés. Elle fut une force d'opposition à Henri IV et l'esprit de la Ligue ne disparut pas avec le retour de la paix. Nombreux, parmi eux, considéraient le roi comme hérétique.

L'héritage religieux en tant qu'objet d'un nouveau *conflit d'interprétations*

Il est donc important de souligner ceci dès à présent : l'héritage des musulmans fait l'objet de conflits d'interprétations qui empruntent de nos jours des termes nouveaux. En règle générale, l'interprétation des enseignements religieux fait toujours l'objet d'approches différentes, lesquelles entrent souvent en conflit. L'histoire des musulmans a connu des conflits de cette nature très tôt. En effet, les divergences entre musulmans sur la nature de leurs obligations religieuses et sur la conduite à suivre dans la gestion de leur communauté sont apparues dès la mort du Prophète. D'autres divergences sont apparues dans les temps modernes et il importe d'en être conscient, pour éviter de prendre pour une exposition de faits ce qui peut être une version conçue pour supporter une interprétation parmi plusieurs. En fait, les « faits » ne se présentent jamais à l'état « brut », ils sont toujours « distillés », filtrés, arrangés selon une interprétation donnée. On tentera dans cette fiche de souligner les principaux termes à travers lesquels les conflits d'interprétation ont eu lieu dans le passé et dans le présent.

Autonomisation du politique, un tournant de l'histoire moderne

Avant de s'engager dans cette entreprise, une autre observation doit être formulée. Le politique n'est devenu un champ autonome dans les sociétés humaines que récemment. Même si l'usage du mot *siyasa* remonte loin dans l'histoire, il signifiait plutôt quelque chose comme gestion, le plus souvent dans le sens de gestion des hommes. Il était évident pour tous, dans les sociétés précédant le XVIIIe siècle, qu'une telle gestion devait être subordonnée à une vision d'ensemble, plus élevée, dérivée des principes de la religion (la volonté de Dieu concernant les sociétés humaines). Seule une toute petite élite pouvait concevoir qu'une telle vision puisse être dérivée de conceptions philosophiques, produites par des humains. La politique comme champ autonome s'est donc accomplie récemment dans les contextes musulmans avec l'émergence de l'État-nation moderne.

Une idée est souvent proclamée aujourd'hui, que l'Islam a la particularité de combiner religion et politique de manière inextricable, de les confondre au point où on ne peut adhérer à l'une (la religion) sans avoir des attitudes et des opinions, ou sans adopter des institutions particulières dans l'autre (le politique). Cette idée est souvent formulée comme une donnée observable qu'on doit noter dès le départ. On passe souvent en revue un certain nombre de catégories, notions et formulations qu'on trouve dans les sources textuelles (Coran, *hadith*), puis, sans marquer la transition, on évoque des institutions et des notions apparues dans des contextes historiques divers et des formulations proposées par des théologiens musulmans. Certains en sont arrivés à dire que l'Islam propose un plan détaillé (*blueprint* en anglais) pour un ordre socio-politique déterminé. D'autres, soucieux de faire la part des choses, proposent de distinguer entre les notions textuelles et les pratiques adoptées par diverses communautés, depuis la toute première, constituée sous la direction du Prophète, jusqu'à certaines, bien récentes, ayant des formes d'organisation différentes, mais invoquant la norme islamique. Un regard nuancé permet ainsi de montrer que la norme est objet de débat et que les leçons qui en sont tirées ont toujours varié dans l'histoire. Pour se faire une idée de cette diversité d'interprétations et de pratiques, il est nécessaire de passer en revue les éléments invoqués par les uns et les autres et de se donner une idée du contexte général produit par les interactions des interprétations et des pratiques.





LES MOMENTS FONDATEURS

« Constitution de Médine »

L'un des éléments avancés en faveur du caractère éminemment politique de l'Islam est le fait que le Prophète a effectivement pris la tête d'une communauté de musulmans, la première dans l'histoire, et que cela a constitué un tournant important dans le cours de sa prédication. L'année au cours de laquelle la communauté constituée dans l'oasis de *Yathrib* (devenue par la suite *Madinat an –Nabi*, ou *al-Madina* tout court, Médine en français) est devenue l'an Un du calendrier musulman et l'Hégire (de *Hijra*, émigration) le point de départ d'une nouvelle histoire.

La communauté initiale constituée à Médine a été composée de deux tribus rivales qui s'étaient ralliées au message du Prophète, plus un certain nombre de tribus juives qui avaient gardé leur foi et leur vie autonome. Les relations entre les tribus devaient être initialement régies par un document qu'on appelle parfois *Constitution de Médine.* En fait, cette appellation est « chargée », puisque le document, bien sommaire (deux pages environ), n'a rien à voir avec une constitution au sens moderne du mot, puisqu'il se propose un objectif relativement limité : définir les modalités de gestion des conflits dans un contexte où des tribus autonomes partagent le même espace. L'élément le plus remarquable dans ce document est la proclamation que tous ceux qui vivaient dans l'espace de Médine constituaient une seule *umma* (communauté) quelle que soit leur religion. Le terme *umma* allait avoir une carrière importante dans l'histoire des musulmans. Il en est venu à désigner la communauté de ceux qui partagent la foi musulmane et, pour ceux qui pensent que l'Islam propose une solution politique ou que les musulmans doivent s'unir sous la même autorité, la base de l'État ou de l'entité politique islamique.

Le Premier califat : les califes vertueux

De ce moment, l'idée a été retenue que l'Islam propose une foi religieuse et des principes régulateurs pour la vie en communauté, et qu'il représente, comme on convient de dire, *din wa dunya* (religion et vie temporelle), et que pour vivre l'une (la foi), on a besoin d'avoir l'autre (la vie en communauté des croyants). En fait, cette idée n'a pas été considérée comme allant de soi tout au long de l'histoire. Dès la mort du Prophète, un débat a eu lieu, au cours duquel certains ont souhaité séparer leur foi islamique de leur vie temporelle ou, du moins, de renoncer à l'idée d'une seule communauté musulmane. Ils ont été traités comme des apostats. Le débat s'est poursuivi entre différents prétendants à la succession du Prophète, et a révélé différentes conceptions de ce qu'une vie conforme à la foi musulmane doit impliquer, comment elle doit être conçue et organisée.

Le compromis, qui a été rapidement adopté par un groupe de croyants, a permis de désigner une série de quatre « successeurs » du Prophète, qu'on a considérés comme des *Khulafa' Rashidun*, lieutenants avisés ou vertueux (« bien guidés » est une traduction trop littérale). Cette succession improvisée a permis de poursuivre l'œuvre du Prophète non comme prédicateur d'une nouvelle religion, mais comme responsable d'une communauté de croyants cherchant à se maintenir et à faire face à ses ennemis. Elle l'a fait en étendant son aire de contrôle face aux groupes concurrents, tribus arabes demeurées hostiles au nouveau message religieux, puis régions voisines par la suite. Il faut rappeler que, pour les musulmans, la révélation, est « scellée » avec le Prophète Muhammad. Il est considéré comme le dernier messager envoyé par Dieu aux humains. Ses successeurs ne peuvent être que des « exécutants » des directions et prescriptions qu'il a léguées à la communauté des croyants. Les quatre premiers califes ont été cooptés parmi les Compagnons du Prophète, selon des procédures différentes à chaque cas. Ce groupe a été considéré dans l'histoire subséquente, par les sunnites en particulier, en contraste avec les épisodes qui l'ont suivi, comme une sorte d'âge d'or, un moment où l'on aurait respecté la norme islamique, puisque la désignation des « successeurs » ne se faisait pas selon le principe dynastique comme dans une monarchie héréditaire. Les califes ainsi désignés ne semblaient pas se comporter comme des rois ou des autocrates, mais plutôt comme des responsables soucieux de garder le caractère moral et religieux de la communauté et d'agir exclusivement en vue de son renforcement et de son extension.

La « Grande Discorde » et l'imposition du système monarchique

L'épisode des califes avisés a été brutalement interrompu par la prise du pouvoir par le gouverneur de Syrie à l'époque qui avait réussi à s'assurer le soutien de forces militaires consistantes et d'appareils bureaucratiques hérités des empires anciens. La première dynastie est donc née à ce moment-là et le changement de système, qui s'est fait au terme d'une guerre civile (*Fitna Kubra,* Grande Discorde) a produit un traumatisme profond dans la conscience des musulmans, révélant un sentiment du tragique, l'idée que la communauté avait perdu le contrôle de ses affaires. Les schismes les plus importants dans l'histoire des musulmans sont apparus à cette période, suivant la manière de réagir des uns et des autres au choc que représentent l'usurpation du pouvoir par des chefs tribaux et l'imposition d'un système dynastique. Ceux qui avaient combattu aux côtés du dernier calife légitime, Ali Ibn Abi Talib, en sont venus à constituer le noyau des *shi'a* (partisans d'Ali s'entend). La plupart des autres (appelés ultérieurement sunnites) en sont arrivés à des positions de résignation, neutralité ou pacifisme, préférant subir (et contrôler, dans une

Propositions pédagogiques : vivre et penser l'interculturalité

Comprendre le texte

- *Quelles distinctions conceptuelles faut-il convoquer pour mieux comprendre l'Islam ?*
- *Qu'est-ce qui a permis l'émergence de la politique comme champ autonome ?*
- *L'Islam a-t-il un caractère essentiellement politique ?*
- *D'où vient le concept islamique de communauté ?*
- *Quel est le premier schisme historique important de l'Islam ?*
- *Quelles sont les diverses options de la pensée politique traditionnelle islamique ?*
- *Qu'est-ce que le « compromis de l'âge classique » ?*
- *En quoi consiste le « réformisme » de l'époque moderne ?*
- *Quels sont les enjeux principaux de l'Islam politique contemporain ?*
- *Qu'est-ce que la thèse « culturaliste » ?*

Dialoguer avec le texte

- *Les concepts politiques européens sont-ils transposables en Islam ?*
- *La démocratie est-elle un concept universel ?*
- *Existe-t-il plusieurs formes de démocratie ?*
- *Faut-il imposer la démocratie ?*
- *La politique doit-elle se détacher de tout ancrage religieux ?*
- *Peut-on juger de l'extérieur la vie politique en pays d'Islam ?*
- *La « modernisation » de la vie politique est-elle un concept inéluctable ?*
- *L'Occident peut-il accepter des idéaux islamiques qui ne correspondent pas aux siens ?*
- *Comment pourrait s'articuler l'équilibre des pouvoirs en pays d'Islam ?*
- *L'Islam est-il opposé au concept de nation ?*
- *La Shari'a peut-elle être un concept porteur ?*
- *L'Islam peut-il être pour certains pays une alternative au schéma libéral ?*

Modalité pédagogique suggérée : question ou objection
Une ou plusieurs questions sont choisies. Chaque participant répond sur une feuille volante. L'animateur ramasse les feuilles et les redistribue de manière aléatoire. Chaque participant lit ce qui est écrit, puis il doit poser une - ou plusieurs - question ou soulever une - ou plusieurs - objection à ce qui est écrit, en spécifiant s'il s'agit de question ou d'objection. Ce ne peut pas être les deux à la fois. L'auteur reprend sa feuille. Chaque participant évalue ce qui lui a été proposé et y répond. Une fois terminé, on redistribue de nouveau les feuilles et le processus recommence une seconde puis une troisième fois. Lorsqu'il a répondu à trois interlocuteurs, chaque participant analyse les échanges et ce qui a pu changer dans ses réponses. Chacun lit à haute voix ses conclusions. Une discussion générale a lieu et les analyses sont comparées. Analyse du travail et de l'exercice avec l'ensemble du groupe.

Rubrique rédigée par Oscar Brenifier

Exercices pédagogiques

Etude de cas

- *Commencer par une discussion avec les participants autour de leurs représentations politiques du monde arabo-musulman.*
- *Demander aux participants de lire également la fiche « Mohammed Iqbal ».*
- *Diviser le groupe en cinq sous-groupes ; chacun d'eux prend un courant politique différent ;*
  Groupe 1 - les Kharijis et Zaidis,
  Groupe 2 - les Ismaïliens,
  Groupe 3 - les philosophes,
  Groupe 4 - les doctrines des Udaba,
  Groupe 5 - « le compromis de l'âge classique ».
- *Chaque groupe discute et liste des caractéristiques en imaginant des approches politiques autour des thématiques de style de gouvernance, aspects juridiques, politiques sociales et économiques, militaires, relations extérieures… en pensant aux avantages et limites de l'approche.*
- *Mise en commun des cinq groupes et discussion sur la diversité des approches.*
- *Discussions générales autour des « quatre moments » modernes et les conséquences expliquées dans la fiche.*
- *Discussion sur l'approche de Mohammed Iqbal et les visions politiques aujourd'hui dans le monde arabo-musulman.*

Rubrique rédigée par Jonathan Levy

certaine mesure) le pouvoir injuste plutôt que de s'engager dans des luttes meurtrières au résultat incertain. D'autres encore, plus radicaux, ont opté pour des solutions qui impliquent choix et contrôle du calife selon des critères de rectitude extrêmement rigoureux (*Kharijites*).

Les pouvoirs de fait, qui ont prévalu depuis, étaient le plus souvent des monarchies héréditaires constituées sur la base de la force militaire. Ils ont eu la vie dure dans l'histoire des musulmans. Les porteurs du savoir religieux, ceux qui mémorisaient le Coran, *hadith* et différentes traditions considérées comme normatives, et la société avec eux, ont appris à vivre à l'ombre des régimes de fait et ont développé des conceptions, des attitudes et des régulations permettant de sauvegarder tout ce qui pouvait l'être d'une vie sociale conforme aux principes religieux. La pensée politique de l'âge classique s'est développée dans ce contexte, où on en est venu à admettre que les pouvoirs de fait représentaient un mal nécessaire, et où les réactions devaient osciller entre l'auto-exclusion ou la fuite vers des régions où des communautés conformes à l'idéal pouvaient être maintenues (*kharijites*), alternance de révolte ouverte et d'hostilité dissimulée (*shi'ites*) et l'acceptation du pouvoir de fait combinée avec la tentative de le « contenir » par différents moyens (*sunnites*). En fait, au cours de cette longue histoire, la pensée politique a exploré, selon l'historien Marshall Hodgson, cinq « options ».

Rubrique rédigée par Khaled Roumo



> *Quelle distinction l'auteur fait-il entre l'Islam/foi, l'Islam/cité et l'Islam/culture ?*

> *Les conflits d'interprétation des textes fondateurs sont-ils propres à l'Islam ?*

> *Comment se dessine le profil de la première communauté musulmane ?*

> *Comment les enjeux du pouvoir ont établi la succession héréditaire ?*

> *Repérer une exception à cette règle.*

> *Dans quel contexte s'est développée la pensée politique ?*

> *Suivre la constitution d'une « norme islamique » recélant une sorte de « constitution implicite ».*

> *Comment l'intrusion de l'Europe dans le monde musulman ébranle-t-elle « le compromis de l'âge classique » ?*

> *En repérer les conséquences : abrogation du califat, réformisme, État-nation.*

> *Découvrir la pensée de nouveaux théoriciens politiques.*

> *Quels sont les méfaits de la polarisation sur l'islamisme ?*

> *Quelles sont, selon l'auteur, les trois explications des mouvements politiques ?*

LES « CINQ OPTIONS » QUE LES MUSULMANS AURAIENT EXPLORÉES AU COURS DE LEUR HISTOIRE

Kharijis et *Zaïdis*

La première a prédominé parmi les *Kharijites* (groupe issu du refus de l'arbitrage entre calife légitime et « usurpateurs » du pouvoir) et des chiites *zaïdites*. Elle suppose la mise en place de communautés où des relations directes peuvent être établies entre les membres et les responsables, ainsi que la responsabilité personnelle absolue du calife vis-à-vis de la communauté dans son ensemble. Les communautés qui ont voulu mettre en œuvre cet idéal ont été relativement restreintes et ont vécu souvent dans des régions périphériques.

Ismaïliens

La deuxième a été développée par les chiites ismaïliens (une branche minoritaire, mais influente du chiisme). L'idée de *batin* (sens caché, accessible seulement au guide spirituel de la communauté) y est tenue pour essentielle. Elle conduit à mettre en place une communauté et un système politique où prévaut une hiérarchie basée sur les niveaux d'accès au savoir, et centrée sur la personne de l'imam (guide spirituel).

Les philosophes et leurs « utopies »

La troisième a été explorée par ceux qu'on a désignés comme *falasifa* (philosophes). En continuité avec le corpus philosophique légué par les Grecs, ils ont souvent considéré la religion comme un système de mythes destiné à légitimer aux yeux de l'opinion populaire un État que les philosophes devraient concevoir et diriger. En fait, cette formulation couvre une grande diversité de vues et de doctrines. Les noms de philosophes les plus cités à cet égard sont Al Farabi et Ibn Rushd. Le premier a écrit un ouvrage sur la Cité Vertueuse (*Al Madina al-Fadila*) où il a développé sa conception d'un système politique idéal ; l'autre a formulé des observations diverses dans ses commentaires sur des œuvres maîtresses des philosophes grecs.

Doctrines des *Udaba* (*literati* attachés aux cours royales)

La quatrième a été proposée et développée par des « commis d'États » qui appartenaient à la catégorie des *udaba'*, des écrivains, hommes de lettres souvent attachés à une cour royale ou princière. Leur vision de l'ordre politique tendait à y voir le moyen d'instaurer une autorité qui permet à une élite cultivée de prospérer en « gérant » ou en soumettant des masses incultes. La fine culture des élites est en quelque sorte la fin ultime de l'ordre politique, lequel suppose un art de manipulation des masses et de gestion du pouvoir. Les vues de ces écrivains sont souvent exprimées dans des écrits dits « Miroirs des princes ».

Le « compromis » de l'âge classique

La cinquième, celle qui a prédominé parmi les sunnites et les chiites duodécimains, a été considérée ultérieurement, avec le passage du temps, comme typique, parfois comme normative, c'est-à-dire comme une mise en œuvre de la norme islamique en ce qu'elle a de plus spécifique. C'est l'idée de constitution implicite, ou « plan détaillé » que l'on retrouve aujourd'hui chez certains chercheurs et parmi certains musulmans de tendance conservatrice. Elle se base sur l'acceptation du pouvoir de fait, le considérant comme légal même s'il n'est pas pleinement légitime. L'approbation de la communauté est censée découler de l'acte dit de *bay'a* (allégeance), conçue comme une sorte de contrat par lequel la communauté confie les commandes à un individu (calife, sultan, émir) pour qu'il se charge de la protection de la communauté contre les ennemis extérieurs et de l'application des lois en son sein. En fait, dans cet arrangement, la pleine légitimité conférée (par les sunnites) au régime des quatre premiers califes et à l'imam par les chiites est abandonnée au profit d'une « légalisation » d'un système où les pouvoirs sont distribués entre direction politique (chargée de la défense et de la police), direction religieuse et juridique (chargée de la prédication, éducation et judicature). Les détenteurs du pouvoir politique voient leur rôle restreint (en principe) à celui d'agent d'exécution des régulations formulées par les *'ulama'*. Ces derniers gardant le rôle d'agents chargés du maintien de la norme ainsi que de la justice et de l'éducation.



LE TOURNANT DE LA MODERNITÉ

Contact avec les Européens et distanciation vis-à-vis de la religion populaire

Le « compromis de l'âge classique », comme on pourrait appeler cette cinquième option, a prévalu pendant des siècles dans la majorité des contextes musulmans et en est venu à être considéré comme la norme islamique par excellence. Il a commencé à être mis en difficulté par l'arrivée des Européens et leur intrusion dans la vie politique, économique et sociale des sociétés de musulmans. Les conséquences de ce tournant ont été immenses : entre autres développements majeurs, intégration dans l'économie mondiale, colonisation et affaiblissement en conséquence des régimes politiques en place. Les évolutions vécues dans différentes parties du « monde musulman » entre la fin du XVIIIe et le début du XXe siècle ont toutes conduit, d'une manière ou d'une autre, à l'effondrement de l'ordre sociopolitique hérité de l'âge classique et à l'émergence de l'État-nation moderne comme contexte déterminant pour tous les aspects de la vie sociale et politique.

Émergence de l'État-nation : nouveau cadre de pensée et d'action où la politique devient un champ autonome

L'État moderne se distingue de l'État hérité de l'âge classique par plusieurs aspects essentiels, comme le contrôle étendu sur un territoire bien délimité, l'aspiration à une intégration poussée de la population à travers l'imposition d'une culture nationale (modèle de la nation moderne), gestion de divers aspects de la vie collective : éducation, économie, questions sociales, le tout dans un contexte marqué par l'aspiration au progrès, au développement et à l'émancipation de la société et des individus. L'État moderne est notamment doté d'une bureaucratie bien plus étendue que celle de l'État de l'âge classique, y compris un appareil juridique moderne agissant souvent en parallèle aux structures juridiques traditionnelles, qui ont gardé leurs compétences dans les affaires sociales, telles que le droit de la famille.

Un des moments les plus significatifs des temps modernes a été l'abrogation du califat en 1924. Mustapha Kemal Atatürk, qui a pris le pouvoir en Turquie et mené une guerre de résistance face à des pays européens, a mis fin à ce qui était devenu un symbole hérité de l'âge classique et agissant au niveau des perceptions dans certains contextes musulmans, mais dépourvu de prise réelle sur la réalité du pouvoir. La pensée politique a vécu un nouveau départ, une nouvelle vie, où l'on peut reconnaître quatre moments importants qui se superposent plutôt qu'ils ne se succèdent d'une manière simple.



Quatre « moments »

L'âge du réformisme (1850 – 1920)

Le premier est celui qu'on appelle le réformisme. Il est apparu au XIXe et au début du XXe siècle, comme une réaction immédiate à l'intrusion et à la pénétration européenne dans les espaces jusque-là dominés par les régimes traditionnels musulmans. Des penseurs ont proclamé que l'idéal fondateur islamique est compatible avec les valeurs modernes : rationalité, liberté et moralité. Il mêle admiration pour les progrès réalisés par les Européens et apologie des valeurs fondamentales de l'Islam. En fait, il voit souvent une convergence entre les deux : rationalité, discipline morale, encouragement pour les sciences sont considérés comme des valeurs prêchées par l'Islam, mais abandonnées ou oubliées par les musulmans qui se seraient perdus dans des pratiques religieuses populaires mêlant superstition, fatalisme et ignorance. Les Européens auraient réussi parce qu'ils auraient adopté ces valeurs. Les principaux penseurs qui ont émergé durant ce moment sont Jamal Ed Din Al Afghani, Muhammad 'Abduh, Abderrahman Al Kawakibi. Les jugements portés aujourd'hui sur ce moment sont souvent d'une grande sévérité. On reproche aux penseurs réformistes d'avoir adopté des attitudes apologétiques (proclamer que les valeurs modernes sont d'origine islamique) et de manquer d'esprit critique à l'égard des traditions politiques qui ont prévalu dans les contextes musulmans. Une minorité d'observateurs contemporains attribue le peu d'influence que ces penseurs ont eue aux conditions de leur réception dans le contexte de l'époque (R. Schultze, M. Sedgwick).

Questionnements fondamentaux (1920 – 1940)

Le second moment a vu l'émergence de questions fondamentales sur les interprétations données aux traditions musulmanes pendant les siècles où a prévalu le « compromis de l'âge classique ». Au cours des années vingt et trente, des penseurs musulmans, ayant peu ou pas d'accès à la philosophie politique moderne, ont soulevé des questions essentielles sur les implications politiques de l'héritage islamique. Ils ont mis en question les interprétations traditionnelles, notamment le modèle typique (compromis de l'âge classique). Parmi ces penseurs on doit mentionner Ali Abderraziq (1888-1966) et Maaruf Ar-Rusafi (1877-1945). Le premier a publié en 1925, juste un an après l'abolition du califat par Mustafa Kamal Atatürk, un essai qui remet en question le lien établi traditionnellement entre Islam et politique. Au terme d'une nouvelle lecture des textes fondateurs (Coran et *hadith*) et de l'histoire de la première communauté de musulmans, il arrive à la conclusion que l'Islam ne prescrit aucune formule politique particulière ni n'exige que la communauté de musulmans adopte quelque système que ce soit. Le second, par une approche comparable, a réécrit la biographie du Prophète en s'appuyant sur une lecture nouvelle des sources anciennes, arrivant à la conclusion que les perceptions dominantes sur la nature du message, y compris ses implications politiques, ont peu à voir avec ce que l'on peut comprendre des textes anciens. Si la prédication du Prophète avait pour objectif de mettre en place une organisation sociale et politique d'un genre nouveau (communauté fondée sur une foi partagée plutôt que sur une appartenance, régulation sociale basée sur des principes éthiques plutôt que sur des rapports de force), elle ne peut en aucun cas justifier ce que les musulmans ont développé en son nom au cours de l'histoire. En même temps, au cours des années 1920 et 1930, d'autres ont commencé à explorer les moyens de redéfinir, dans le cadre de l'État-nation moderne, ce que pourrait être le « modèle normatif » islamique. De là est née l'idée de l'État islamique ainsi que les principes fondateurs de ce qu'on appelé par la suite le fondamentalisme musulman. Le courant, ainsi appelé à connaitre un succès auprès de mouvements de masse et fascination dans les milieux occidentaux à la recherche de la spécificité du fait islamique, est né avec des penseurs comme Hassan Al Banna (1906-1949), fondateur du mouvement des Frères Musulmans et Sayyid Qutb (1906-1966) auteur d'ouvrages qui ont jeté les principes d'une « alternative islamique » aux systèmes sociaux et politiques modernes.

Idéologies modernistes (1940 – 1980)

Dans les années 1930 à 1980, des conceptions politiques modernes ont eu d'importants succès dans le monde musulman : nationalisme, socialisme, communisme ont eu leurs adeptes et penseurs. Les effets de ces thèmes sont encore perceptibles, quoique couverts par l'attention donnée par les médias aux phénomènes islamistes, et la désaffection, au niveau mondial, des « idéologies » (à l'exception de l'idéologie libérale).

Montée de l'islamisme (1980 - ?)

Depuis les années 1980, on assiste à la montée en puissance de mouvements de masse qui se réclament d'une formule ou d'une autre de l'alternative islamique. Le triomphe de la révolution iranienne en 1979, l'effondrement du régime du Shah et l'arrivée au pouvoir d'un clerc religieux, l'imam Ruhallah Khomeini (1902-1989) a ouvert la voie à une concrétisation de l'idée que l'Islam pouvait inspirer des alternatives modernes aux systèmes sociaux, politiques et économiques développés dans les temps modernes. Dans le contexte chiite duodécimain, le concept de *vilayet-e-faqih* (pouvoir du clerc religieux) a été proposé pour la première fois et incorporé dans une constitution qui offre une tentative de donner une forme concrète au modèle islamique. Les autres mouvements de masse qui sont apparus par la suite dans le monde musulman, surtout dans les contextes sunnites, n'ont pu conquérir le pouvoir, ni, par conséquent, formuler et mettre en œuvre leurs versions du modèle islamique. Ils ont toutefois réussi à mobiliser de larges couches populaires et à symboliser, aux yeux des masses, le rejet de l'Occident, de son hégémonie et des conceptions et valeurs qui sous-tendent les démocraties modernes. La littérature d'idées produite par les courants dits islamistes et à leur propos est impressionnante. Avec le concours des médias, la dominance des thèmes relatifs à l'islamisme a non seulement handicapé la réflexion sur le devenir politique des États constitués dans le monde musulman, mais occulté les problèmes de fond, prenant souvent la forme de crises aiguës, que les sociétés musulmanes vivent aux plans politique, économique et social.



INTERPRÉTATIONS ET QUESTIONNEMENTS

Les débats entretenus de nos jours à propos du monde musulman se concentrent sur les aspects politiques. De nombreuses explications établissent des liens de continuité entre les développements constatés aujourd'hui et la pensée politique qui s'est manifestée dans l'histoire des sociétés de musulmans. Les interprétations offertes couvrent un large spectre, où l'on peut identifier certaines « familles » fondées sur certaines préférences ou suppositions théoriques. Entre autres classifications possibles, on peut considérer qu'il existe aujourd'hui des approches essentiellement culturalistes, des explications qui invoquent les parcours historiques particuliers et les formes de pensée qui ont émergé dans les contextes musulmans, et d'autres qui cherchent des clefs d'interprétation dans les lectures offertes de mouvements sociaux et politiques affectant les sociétés modernes.

Explications culturalistes

Selon les adeptes de ces approches, les musulmans auraient une culture politique propre, définie par des catégories ou des concepts dérivés des prescriptions de leur religion et des pratiques de leurs inspirateurs (le Prophète, les califes, les théologiens et penseurs). On peut le voir par le fait qu'ils ont un *langage politique*. (*Le langage politique de l'Islam* est le titre donné à l'un de ses ouvrages par Bernard Lewis, l'un des plus éminents représentants de cette tendance), et qu'ils ont développé des attitudes, des comportements irréductibles à ceux qui ont émergé en Occident. Les musulmans seraient incapables d'adopter les idéaux politiques modernes qui sont d'origine occidentale. Une élite éduquée en Occident a essayé de « plaquer » les idéaux occidentaux sur son milieu d'origine, mais cette élite est en train de reculer et donc de laisser la place à ceux qui porteraient les idéaux islamiques « authentiques ».

Explications historico-politiques

Les musulmans ont développé, au cours de leur histoire, des systèmes particuliers qui offriraient des garanties d'équilibre entre les pouvoirs et l'autonomie des sociétés. Les *'ulama*, gardiens de la loi et du système de justice exercent un contrôle réel sur le pouvoir politique. L'émergence de l'État moderne aurait détruit cet équilibre et, en affaiblissant le corps des *'ulama,* en éliminant la *Shari'*a, il aurait réduit leur pouvoir de contrôle, permis l'émergence de pouvoirs despotiques extrêmes qui ne reconnaissent aucune norme ni aucune loi, inconnus dans l'histoire des musulmans. La force de l'islamisme viendrait de la vivacité, dans la mémoire des musulmans, de modèles de pouvoir contenus ou restreints par la *Shari'*a et le rôle actif des clercs religieux.

Sociologie des mouvements idéologiques modernes

Une troisième famille d'interprétations considère les mouvements politiques dans le monde musulman contemporain comme des mouvements idéologiques qui affectent des sociétés modernes quels que soient leurs traditions ou leur héritage. Les mouvements de masse, animés par des idéologies qui promettent des lendemains meilleurs (des sortes de « religions séculières » promettant un « salut terrestre ») constitueraient un phénomène moderne, observable dans des contextes différents et explicables par des développements typiques de la modernité. Les adeptes de ces explications pensent pouvoir prouver que les sociétés musulmanes se sont engagées dans la modernité tout comme les autres sociétés, même si les slogans brandis par leurs idéologues en appellent à des notions, des idéaux et des espérances plus familières dans les contextes de musulmans. Les mouvements islamistes modernes seraient donc très distincts des mouvements millénaristes qui caractérisent les sociétés pré-modernes.

---

[1] **Marshall Hodgson.** *The Venture of Islam,*
Chicago, The University of Chicago Press, 1974.

 ISBN 978-92-3-204180-7



La patience © Calligraphie de Karim Jaafar

LA *NAHDA* : LA RENAISSANCE ARABE

LES ÉCHANGES DU DÉBUT DU XIXe SIÈCLE ONT ÉTÉ RAPIDEMENT SUIVIS D'UNE PRÉSENCE ET D'UNE PRESSION ACCRUE DES EUROPÉENS SUR LES SOCIÉTÉS ET RÉGIMES DU MONDE MUSULMAN. AU NIVEAU DES IMAGINAIRES, LA PRÉSENCE EUROPÉENNE IMPOSE L'IDÉE DE MODÈLES DIFFÉRENTS DE CEUX QUI SONT PRODUITS PAR LES SOCIÉTÉS MUSULMANES. LE TROUBLE DES CONSCIENCES - LA CRISE DE LA CONSCIENCE POUR EMPRUNTER UNE EXPRESSION INVOQUÉE POUR DÉCRIRE UN MOMENT DE L'HISTOIRE EUROPÉENNE - ALLAIT AFFECTER TOUS LES MILIEUX, DEPUIS LES ÉLITES POLITIQUES QUI VOYAIENT LEUR POSITION MENACÉE DE PÉRIL GRAVE, JUSQU'AUX MASSES POPULAIRES QUI VOYAIENT LEURS CERTITUDES ET LEURS CONDITIONS DE VIE FORTEMENT BOUSCULÉES. LA *NAHDA* (RENAISSANCE) SE PENSE COMME UNE RENAISSANCE D'UNE NATION, DONC D'UNE CULTURE ET D'UNE LANGUE, PAR REJET D'INSTITUTIONS ET DE CADRES DE PENSÉE ESSENTIELLEMENT RELIGIEUX, QUI AURAIENT ÉTOUFFÉ LA CRÉATIVITÉ, LE GÉNIE INHÉRENT À LA CULTURE DES ARABES. L'*ISLAH* (RÉFORME), EN REVANCHE, VOUDRAIT RÉFORMER LA CONSCIENCE RELIGIEUSE DES MASSES MUSULMANES, LES FAIRE RENONCER AUX SUPERSTITIONS ET PRATIQUES QUI SE SERAIENT SURAJOUTÉES AU CREDO, ET LES FAIRE RETOURNER À LA PURETÉ, LA SOBRIÉTÉ ET LA RATIONALITÉ DE LA FOI PREMIÈRE. LA *NAHDA* PEUT BIEN PARAÎTRE AUJOURD'HUI COMME UN RÊVE BRISÉ, AUTANT QUE L'ONT ÉTÉ LES ASPIRATIONS, PLUS RÉCENTES, AU DÉVELOPPEMENT ÉCONOMIQUE ET À L'ÉMANCIPATION POLITIQUE. IL N'EN EST PAS MOINS VRAI QUE DES CHANGEMENTS IMPORTANTS SE SONT PRODUITS DANS LES FAITS ET ONT DURABLEMENT INFLUENCÉ L'ORDRE SOCIOPOLITIQUE AUTANT QUE LES CONCEPTIONS DOMINANTES.

LE TERME DE *NAHDA*, SON ANTONYME *INHITAT* ET SON « VOISIN » *ISLAH*

En lui-même, le terme de *Nahda* constitue une sorte de manifeste. Il implique que les musulmans (ou les Arabes) ont vécu une période de décadence (*Inhitat*) qui aurait duré quelque six siècles (entre le XIIIe et le XIXe siècle), et qu'ils seraient entrés vers la fin du XIXe siècle dans une phase nouvelle de leur histoire, où ils doivent, à leur tour, connaître un redressement, un relèvement ou une renaissance (toutes traductions possibles du terme *Nahda*). Faut-il dire ici « Arabes » ou « musulmans » ? La *Nahda* est considérée, dans les narrations construites après coup, comme un phénomène arabe, non musulman, et il est important de comprendre les raisons de cette « restriction ». Dans un usage encore plus restreint du terme, on en est venu à concevoir *la Nahda* comme un mouvement littéraire qui, en même temps qu'il proclamait de nouveaux idéaux ou annonçait une

nouvelle ère, introduisait de nouvelles formes d'écriture, de nouveaux genres littéraires, de nouveaux styles et donc faisait adopter une nouvelle esthétique. Malgré ces usages limités, il est difficile de concevoir la *Nahda* et de comprendre son parcours indépendamment d'un autre concept, également utilisé pour désigner des processus de réforme qui se produisaient à la même époque, celui de « *Islah* », généralement traduit par réforme religieuse (le mouvement ayant, au XIX[e] siècle, préconisé l'*Islah* est communément appelé *réformisme* musulman). Si les deux ont été traités séparément ou, parfois, contrastés, c'est qu'on en est venu sur le tard à souligner que la première s'inscrit dans la dynamique du nationalisme naissant, cultivant de nouvelles conceptions de l'identité collective et de l'héritage qui lui correspond, et favorisant des formes de laïcité, alors que le second se déployait sur fond d'héritage religieux, commun aux peuples et cultures de la région (monde arabe, Turquie, Iran) et, selon certains, allant déboucher sur un rejet ou une indifférence vis-à-vis de la laïcité. En fait, un lien étroit existe entre les deux, dans leur rejet commun des formes d'expression héritées d'un passé proche (religion populaire, despotisme, traditions figées) et leur adoption commune d'idéaux et d'aspirations bien ancrés dans la modernité.



L'auteur

Abdou Filali-Ansary est écrivain et philosophe marocain, né en 1946.
Il a occupé plusieurs fonctions administratives et culturelles au Maroc, mais aussi à Londres. Il a notamment été directeur de la Fondation du roi Abdul Aziz pour les études islamiques et les sciences humaines à Casablanca, secrétaire général de l'université Mohammed V de Rabat où il enseignait la philosophie moderne. Il a ensuite pris la direction de l'Institut d'études des civilisations islamiques à l'université Agha Khan de Londres. Cofondateur de la revue *Prologues, revue maghrébine du livre* destinée au public arabe et francophone. Ses recherches ont porté principalement sur les relations entre Islam, modernité et démocratie.
Parmi ses publications récentes : *Réformer l'Islam ? Une Introduction aux débats contemporains.* Paris, La Découverte, 2003, *Par souci de clarté : à propos des sociétés musulmanes contemporaines.* Casablanca, Le Fennec, 2000.

LE CONTEXTE HISTORIQUE : LE MONDE MUSULMAN ET SON « ÉVEIL » À LA MODERNITÉ

Une date précise est souvent mentionnée comme le point de départ d'une nouvelle ère dans la région (monde arabe et/ou monde musulman) : 1798. C'est l'année où Napoléon, à la tête d'un corps armé français, composé de soldats, mais aussi de savants et d'administrateurs, débarque en Égypte et, selon la narration dominante, réveille une société enfermée dans des traditions très anciennes. Les effets de ce premier contact sont largement débattus par les historiens : était-ce l'étincelle qui a tout déclenché, la rencontre de deux mondes qui s'étaient mutuellement ignorés jusque-là, quoique historiquement et géographiquement très proches l'un de l'autre ? L'Europe en effet était en plein bouillonnement sur les plans scientifique, technique, économique, politique et social, alors que le monde musulman était demeuré dans des formes de pensée et d'organisation sociale et politique appartenant à un autre âge. Plus précisément, la rencontre mettait face à face des savants européens, armés d'une curiosité insatiable, de méthodes de recherche et de conceptions du monde où le surnaturel n'avait aucune place, et des savants musulmans, théologiens formés dans la reproduction mécanique de formules figées qu'ils considéraient comme ancrées dans des vérités définitivement établies. Une telle rencontre ne pouvait rester, pensait-on, sans conséquences.

Quel que soit l'effet réel des rencontres qui se sont produites, il n'en est pas moins vrai que la suite des événements, au cours du demi-siècle suivant, allait déployer un développement prodigieux et sans précédent des échanges entre élites savantes européennes et musulmanes. Ces échanges ont pris des formes multiples : voyageurs, missionnaires, ambassadeurs, marchands, étudiants se sont déplacés en grands nombres entre les deux aires géographiques. Des conséquences importantes vont en découler autant dans les contextes européens que musulmans : certaines élites, exposées à l'« autre » commencent à se poser de nouvelles questions sur leur identité, leur héritage et leur avenir dans les nouvelles relations qui se tissaient entre les diverses sociétés récemment entrées en contact. Dans les contextes musulmans en particulier, les intellectuels ayant ainsi découvert l'Europe allaient se démarquer des élites savantes traditionnelles. Il en résultera un dédoublement au niveau des milieux intellectuels dont les effets allaient être, et restent encore, décisifs.

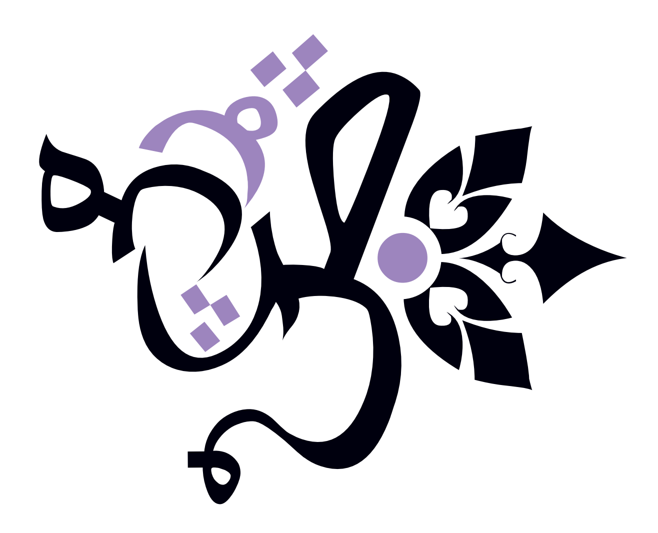
L'autre conséquence des rencontres de ces temps était le déclenchement de crises profondes au sein des systèmes politiques qui prédominaient dans les contextes musulmans et dont l'organisation générale était héritée de l'âge classique, à savoir des systèmes politiques fondés sur une distribution de rôles entre détenteurs du pouvoir et clercs religieux et sur une légitimation du pouvoir par recours à des catégories religieuses. Leurs bases économiques et politiques, leur légitimation, leurs appareils militaires allaient être ébranlés par les intrusions européennes, en particulier, l'émergence d'un nouveau principe politique : l'idée que l'appartenance à une communauté culturelle et linguistique était la base de l'identité collective, à savoir la nation au sens moderne du terme, devait contribuer à un changement profond dans les attitudes et les mentalités. Les États musulmans de l'époque, affaiblis par les assauts des puissances européennes, ont dû faire face à la montée du *nationalisme* - idéologie pour laquelle l'État doit coïncider avec une entité culturelle qu'il est supposé représenter et servir - dans les territoires qu'ils contrôlaient.

LES GRANDS CHANGEMENTS INTERVENUS AU COURS DU XIXe SIÈCLE

Les échanges du début du siècle ont été rapidement suivis d'une présence et d'une pression accrues des Européens sur les sociétés et régimes du monde musulman. Les assauts européens ouvrent des brèches tant en Afrique du Nord que dans diverses composantes de l'Empire ottoman et les régimes de l'Iran et du Sud asiatique. Au niveau des imaginaires, la présence européenne impose l'idée de modèles différents de ceux produits par les sociétés musulmanes, en politique, dans les arts, les techniques, des modèles qui ont clairement réussi et démontré leur supériorité. Fait troublant, au plus haut point, pour des sociétés qui avaient vécu avec l'impression d'avoir atteint le stade ultime en matière de religion et de l'organisation sociale. Le trouble des consciences - la *crise de la conscience* pour emprunter une expression invoquée pour décrire un moment de l'histoire européenne - allait affecter tous les milieux, depuis les élites politiques qui voyaient leur position menacée de péril grave jusqu'aux masses populaires qui voyaient leurs certitudes et leurs conditions de vie fortement bousculées. Dans les milieux intellectuels, fascination et répulsion produites par les contacts avec l'Europe se combinaient de diverses manières, la fracture entre ceux qui ont eu accès à la culture européenne et ceux restés dans le cadre des cultures traditionnelles montrant ses effets.

Avec cette « montée des périls » venaient d'autres évolutions qui devaient bouleverser autant les conditions de vie matérielle que les modalités de prise de conscience de ces changements. D'un côté, les économies locales s'intégraient peu à peu dans les circuits d'échanges mondiaux maîtrisés par les puissances européennes : productions agricoles destinées à l'exportation, introduction de nouveaux moyens de communication, mais aussi de l'imprimerie, de l'édition et la diffusion de masse, sans oublier la naissance de la presse écrite. Les conséquences allaient être capitales. La place de l'écrit, les formes de communication allaient être profondément affectées et à leur tour profondément toucher la conscience collective, les modalités de mobilisation populaire et rendre possible la *Nahda* et l'idée d'une réforme des attitudes religieuses.

Le nationalisme, également venu d'Europe, commence par déstabiliser les provinces à majorité non musulmane qui étaient intégrées dans des empires musulmans (Bulgarie, Grèce) avant de toucher les sociétés musulmanes elles-mêmes (Arabes et Turcs intégrés dans l'Empire ottoman). L'important dans le nationalisme est non seulement le fait qu'il change l'objet des loyautés fondamentales (identité ethnique et culturelle au lieu de l'appartenance religieuse) mettant la religion au second plan comme déterminant des modalités de vie collective, mais qu'il apporte de toutes nouvelles aspirations. L'idée de progrès s'installe dans les esprits et, avec elle, la demande de participation politique et de distribution des ressources économiques au sein de la communauté nationale. Dans les contextes de la région, une idée en particulier allait avoir une résonance singulière : celle du régime constitutionnel, d'un gouvernement limité dans ses prérogatives par des règles claires et responsable de ses actions. Elle trouve un écho immédiat dans les contextes musulmans et arabes du fait que le lien pouvait être aisément établi avec le « contractualisme » hérité des temps classiques, avec l'idée que les potentats doivent être réellement soumis aux termes de la *Bay'a* (acte d'allégeance) par lequel ils sont investis.



Propositions pédagogiques : vivre et penser l'interculturalité

Comprendre le texte

- *Pourquoi y avait-il besoin d'une renaissance dans le monde arabo-musulman ?*
- *Qu'y a-t-il de commun entre « Nahda » et « Islah » ?*
- *Quelle est la différence entre « Nahda » et « Islah » ?*
- *Quelles sont les conséquences intellectuelles de l'invasion napoléonienne pour le monde arabo-musulman ?*
- *Quels sont les éléments constitutifs principaux de la Nahda ?*
- *La Nahda a-t-elle réussie ?*
- *En quoi l'Islam se heurte-t-il à la modernité ?*

Dialoguer avec le texte

- *Une invasion étrangère peut-elle être bénéfique pour un peuple ?*
- *Le terme « décadence d'un peuple » a-t-il du sens ?*
- *En quoi consiste une renaissance ?*
- *L'apport des Lumières a-t-il une valeur universelle ?*
- *Peut-on se moderniser en prônant le retour aux sources ?*
- *Faut-il opposer le culturel et l'économique ?*
- *Quelle transformation paraît plus légitime pour l'Islam : Nahda ou Islah ?*

Modalité pédagogique suggérée : évaluer les questions

Une question est choisie.
Chacun répond individuellement par écrit à la question donnée.
Un premier participant volontaire lit sa réponse à haute voix.
Chacun doit rédiger une question destinée à clarifier ou approfondir la réponse fournie.
Chacun lit sa question à voix haute au groupe.
Le volontaire choisit trois questions auxquelles il répond verbalement.
Si un participant estime que le volontaire n'a pas répondu, il peut soulever le problème à tout moment. Il faut néanmoins distinguer « ne pas répondre » et « ne pas être d'accord ».
Chacun rédige une nouvelle question à propos de ce qui a été énoncé. À nouveau le volontaire choisit trois questions et y répond.
On examine collectivement le travail accompli : pour déterminer dans quelle mesure le volontaire a répondu ou non aux questions, si les questions étaient utiles ou pas, etc.
On demande un autre volontaire, et l'on recommence la procédure. Variante : le premier volontaire choisit son successeur.
Si cela est possible, recommencer avec d'autres questions. Analyse du travail et de l'exercice avec l'ensemble du groupe.

Rubrique rédigée par Oscar Brenifier

Exercices pédagogiques

Simulation interculturelle

- *Expliquer qu'il s'agit d'une simulation interculturelle autour d'un débat sur « Quel modèle sociétal pour vivre heureux ? »*
- *Demander aux participants de lire également la fiche « Les grandes figures : Al Afghani, Muhammad Abduh et Al Kawakibi ».*
- *Diviser les participants en trois sous-groupes culturels :*
- *Le groupe A est une culture occidentale dominante basée sur la rationalité scientifique, économique, militaire et politique ;*
- *Le groupe B est une culture traditionaliste basée sur la religion et les valeurs spirituelles : une communauté de foi avec l'importance d'une vision transcendante ;*
- *Le groupe C est la même culture traditionaliste que le groupe B, sauf que les membres du groupe C sont partisans de la Nahda et de l'Islah et prennent une position réformiste vis-à-vis de leur culture.*
- *Laisser du temps à chaque groupe pour préparer sa position et ses stratégies pour le débat en expliquant que toute solution/proposition est possible.*
- *Commencer le débat avec tout le groupe en rappelant le thème « Quel modèle sociétal pour vivre heureux ? »*
- *Après le débat, échanger sur les opportunités et les difficultés apparues pendant la discussion : les changements de position, les blocages et les frustrations.*
- *Discussion sur les ambitions et les difficultés des réformistes. Quelles conséquences pour le monde arabo-musulman aujourd'hui ?*

Rubrique rédigée par Jonathan Levy

Rubrique rédigée par Jacques Nicolaus

Autres époques, Autres lieux

Les héritiers de la *Nahda*

Le poids de la tradition reste très fort dans le monde arabo-musulman. L'esprit de la *Nahda* serait-il mort, pris entre des régimes autoritaires et la montée de l'islamisme ?

Les réformateurs de l'Islam existent partout dans le monde musulman, mais aussi en Occident où vivent d'importantes communautés musulmanes. Dispersés, pas toujours organisés, ils ont du mal à faire entendre leurs voix. Ils n'intéressent pas forcément des médias à la recherche du scoop et de l'événement. Mais la relative discrétion de leur action n'est pas obligatoirement un handicap dans ce travail de fond.

Ce mouvement se caractérise d'abord par son internationalité. Les auteurs arabophones sont maintenant volontiers traduits en français et en anglais. La plupart de ces auteurs vivent dans le monde arabe, mais ils sont nombreux aussi en Europe, aux États-Unis… l'internationalisation est renforcée par la censure et la répression fréquente dans les pays arabophones. Les réformateurs vont se faire publier à l'étranger parce qu'ils ne peuvent s'exprimer librement dans leur pays.

L'un des axes principaux de leur réflexion est : quel statut pour les textes religieux ? Ils y répondent par l'esprit et non la lettre du Coran. L'apport de la réflexion interprétative individuelle et collective prime sur la récitation par cœur du texte religieux.

« Quand le Prophète dit, "Apprenez à vos enfants l'équitation, la natation et le tir à l'arc" aujourd'hui cela signifie "Apprenez leur l'anglais, l'informatique et Internet": l'objectif est de maîtriser les compétences du siècle. De même, le Coran a prescrit le voile pour protéger la femme. Aujourd'hui, c'est l'école qui la protège », explique ainsi Soheib Bencheikh, imam de Marseille.

Ils intègrent à l'analyse des textes religieux les courants de pensée de la *Nahda* et de l'Occident. Il n'y a pas le rejet de tout ce qui n'est pas musulman que l'on trouve dans la mouvance islamiste. Mieux, ils jugent la coopération nécessaire et fructueuse avec « l'autre ».

« Le langage coranique, comme tous les langages religieux, utilise le mythe, la parabole et le symbole. Il faut appliquer au Coran les mêmes méthodes de lecture que les chrétiens ont appliquées à l'Évangile », explique Rachid Benzine, qui se dit influencé par ses années de dialogue avec le Père Christian Delorme, avec lequel il a cosigné un ouvrage en 1998 (*Nous avons tant de choses à nous dire*, Albin Michel).

Une des affirmations fondamentales est : « pas de contrainte en religion »[1]. Il ne s'agit pas pour autant d'ôter au Coran son message religieux, il est possible d'atteindre l'essence même de ce message. La sécularisation[2] de l'Islam apparaît comme une solution possible (comme la sécularisation du christianisme a été opérée, par exemple, en Europe) et plus facile à faire adopter que la laïcité présentée comme plus radicale.

« Le croyant est celui qui, avec beaucoup de modestie, avoue qu'il ne peut pas connaître la vérité parce que seul Dieu la possède. Il a donc une conception de la vérité, mais qu'il ne cherche pas à imposer. Le Coran est très net là-dessus "Pas de contrainte en religion" », explique Mohamed Taïbi, ancien doyen de l'université de Tunis, qui s'avoue musulman fervent et dont l'ouvrage, *Plaidoyer pour un Islam moderne*, fut édité au Maroc (Le Fennec, 1998).

Un autre combat des réformateurs de progrès est celui du droit, ils se battent pour un droit positif moderne qui tient compte des évolutions actuelles des sociétés, des sciences, des techniques et contre la charia obsolète prônée par les islamistes réactionnaires. Un droit qui reconnaît l'égalité de l'homme et de la femme. Une société qui veut se réformer et progresser ne peut se priver de la moitié du ciel ».Une fois de plus l'esprit l'emporte contre la lettre, mais le combat est difficile, souvent défensif…

« La question des femmes est l'une des premières questions soulevées par les islamistes. Ici, nous sentions que ce mouvement gagnait dans la société, remettant en cause les acquis des femmes. Nous avons réagi en créant cette association » (Khadîdja Chérif, présidente de l'association des femmes démocrates de Tunisie.

Les cercles d'intellectuels sont les transmetteurs de cette évolution moderne.
La tolérance et l'ouverture sont une nouvelle fois au centre des débats. Par la connaissance de « l'autre » qu'ils ont acquis par leurs voyages et leurs séjours à l'étranger, ces intellectuels ont appris à connaître le monde et à respecter les différentes options philosophiques et religieuses, y compris l'athéisme. C'est enfin la lutte pour la démocratie qui fait souvent défaut dans leur pays d'origine. Ils se heurtent à un double obstacle ; les islamistes qui veulent imposer un totalitarisme théocratique et des pouvoirs en place qui n'hésitent plus à la surenchère religieuse populiste pour garder des privilèges.

« L'Occident croit que nos gouvernements sont obligés d'être antidémocratiques parce qu'en face, il y a les islamistes. Mais c'est faux : ils sont les alliés des islamistes » déclare l'Égyptien Alaa El Aswani, auteur de « l'immeuble Yacoubian ».

Source des citations : Enquête « Ceux qui veulent moderniser l'Islam »,
Le Monde 2 ; n°173, 9 juin 2007

[1] La religion, quand elle est contrainte, peut servir de prétexte et d'instrument de persécution pour établir le pouvoir absolu d'une caste ou d'un petit groupe d'individus peu scrupuleux. Les résultats sont alors désastreux.
[2] Le terme n'est pas dénué d'ambiguïté, mais il n'y a pas rupture totale avec la religion qui reste cependant en retrait.

NAHDA ET *ISLAH* : DÉVELOPPEMENTS PARALLÈLES ?

Les deux notions, *Nahda* et *Islah*, sont souvent considérées séparément, parfois même indépendamment l'une de l'autre. Les partisans de l'une et de l'autre auraient approuvé un tel usage, puisque les idéaux de l'une se présentent, par certains de leurs aspects, comme la négation ou le rejet de ceux proclamés par l'autre. La *Nahda* se pense comme une renaissance d'une *nation*, donc d'une culture et d'une langue, par rejet d'institutions et de cadres de pensée essentiellement religieux, qui auraient étouffé la créativité, le génie inhérent à la culture des Arabes. L'*Islah*, en revanche, voudrait réformer la conscience religieuse des masses musulmanes, les faire renoncer aux superstitions et pratiques qui se seraient surajoutées au credo, et les faire retourner à la pureté, la sobriété et à la rationalité de la foi première. Les deux, *Nahda* et *Islah*, sont en concurrence et voudraient s'ignorer mutuellement, deux mouvements qui visent cependant des objectifs très proches : sortir les sociétés « orientales » de l'état qui les a amenées à l'arriération, à la décadence et à la faiblesse vis-à-vis de l'autre, les puissances européennes.

Le mouvement *Nahda* est mené par des écrivains qui parviennent à porter leur message bien au-delà des cercles des milieux savants traditionnels. Les pionniers comptent parmi eux Rifaa Al-Tahtawi (1801-1873), Khayreddin Pacha (mort en 1890), Butros Al-Bustani (1819-1883). Chacun de ces trois penseurs a eu l'opportunité d'accéder directement aux cultures européennes et aux formes de vie (institutions, créations scientifiques, littéraires et artistiques) qui s'y déployaient, et s'est immédiatement fait le porte-parole d'une cause, celle de l'émancipation de son peuple. Ils définissent ainsi un profil qui va être celui de l'intellectuel militant en faveur de la renaissance, prêchant les valeurs de la modernité universelle dans une langue et en relation avec un héritage non-européen, la langue et l'héritage de la communauté nationale telle qu'elle venait d'être imaginée.

Des trois, Khayreddin est celui qui se trouve le plus à cheval entre *Nahda* et *Islah* et son cas montre les difficultés auxquelles on est confronté lorsqu'on cherche à séparer les deux catégories. Butros Al-Bustani représente également un profil appelé à devenir un modèle puissant, celui de l'intellectuel arabe, mais non musulman, travaillant la langue et la culture arabes indépendamment des contenus religieux qu'elles ont servi à disséminer, opérant une connexion à des idéaux qui tournent le dos aux valeurs et traditions religieuses, ceux d'une pensée et d'une science universelles, liant la *Nahda* aux valeurs des Lumières, desquelles, du reste, elle est bien plus proche que de la Renaissance européenne du XVI[e] siècle.

Rifaa Rafii Al-Tahtawi demeure un pionnier remarquable, de par sa position de départ (un *alim*, théologien formé à l'ancienne), son parcours et son œuvre. Il a profité d'un séjour à Paris où il avait été envoyé en qualité d'« aumônier » d'un groupe d'étudiants musulmans, pour apprendre le français puis s'investir dans la lecture de la presse et de diverses œuvres intellectuelles. Une fois retourné au pays, il s'est attelé à la traduction en arabe d'un nombre important d'œuvres européennes jugées utiles pour la renaissance de son pays et à la réforme des programmes éducatifs.

Les décennies suivantes voient l'émergence de penseurs et d'écrivains qui empruntent des voies ouvertes par ces pionniers. Ainsi fleurissent de nouvelles formes d'écriture : l'essai ou le pamphlet journalistique, mais aussi le roman qui naît dans le sillage de la *Nahda*, et plus tard, l'interrogation et l'enquête savante, conduites sur de nouvelles bases portant sur des aspects vitaux de l'héritage. Les exemples les plus saillants de ces entreprises comprennent des œuvres comme celles de Qasim Amin (1863-1908) mettant en question le sort fait aux femmes dans les contextes sociaux de la région, Ali Abderraziq (1888-1966) approchant, sur de nouvelles bases, la question de la relation entre le religieux et le politique dans les contextes musulmans et Taha Hussein (1889-1973), probablement le champion de la *Nahda* en tant que renaissance du monde arabe vue comme un rattachement au mouvement de la modernité. L'écrivain, tout en créant des œuvres d'art et en cherchant à satisfaire le sens esthétique, se conçoit comme un militant agissant pour la libération de sa société. Une libération des chaînes de la superstition et de la tradition qui l'ont enfermé et bloqué sa créativité pendant des siècles autant que des formes despotiques et des interventions coloniales. Le tout au nom des valeurs universelles prêchées par les Lumières. On y retrouve également un intérêt pour les sources non arabes de la culture universelle. L'Antiquité n'est pas rejetée comme une *jahiliya* (terme utilisé par les musulmans pour décrire la vie des Arabes avant l'Islam, faite d'ignorance et d'obscurité), comme l'enseignaient les clercs religieux musulmans, mais comme un moment où sont inventées des formes artistiques à la valeur éternelle, au-delà du temps, de cultures ou de langues particulières.

« TESTER LES LIMITES DU POSSIBLE »

On ne peut vraiment entrer dans l'esprit de la *Nahda* ni bien comprendre les remous qu'elle a provoqués sans évoquer deux épisodes particuliers, intervenus dans une succession rapide, et qui ont profondément secoué l'opinion publique ainsi que les systèmes politiques et juridiques de l'Égypte, devenue depuis un certain temps le « cœur » battant de l'aire arabo-musulmane et le centre actif de la *Nahda*. Tous deux représentent à la fois un moment culminant et peut-être le début de retrait ou de déclin de l'ensemble du mouvement. Il s'agit en fait de deux « affaires » qui ont suscité les controverses les plus violentes de l'histoire contemporaine des Arabes, la première produite par la publication de l'essai d'Ali Abderraziq, *L'Islam et les fondements du pouvoir* (*Al-Islam wa Usul al-Hukm*, Le Caire, 1925) et la seconde par la publication d'une étude de Taha Hussein consacrée à la poésie antéislamique (*Fi al-Shi'r al-Jahili*, Le Caire, 1926).

Ces deux ouvrages ont provoqué de féroces échanges à travers la presse, et ont produit, coup sur coup, crise gouvernementale, procès intentés auprès de commissions de discipline ou de tribunaux civils, manifestations de rue et, le plus important peut-être dans le long terme, une division nette de l'opinion publique et des élites intellectuelles entre deux camps farouchement opposés (conservateurs et modernistes). Ce moment a également vu l'émergence de courants de pensée favorables à une réactualisation de l'héritage religieux et son adoption comme alternative à la modernité « importée » de l'Occident.

Dans le premier cas, l'essai d'Ali Abderraziq, le lecteur arabe a affaire à la première remise en cause directe des interprétations, prédominantes pendant des siècles, qui considèrent que l'Islam est à la fois une religion et un système politique. Les moments fondateurs de la communauté musulmane et les croyances qui y ont émergé, sont soumis à un examen fouillé, ramenant à la mémoire nombre de faits « oubliés » et retraçant la généalogie de conceptions qui étaient devenues partie intégrale de l'orthodoxie. L'auteur montre que de telles conceptions sont nées dans l'histoire des musulmans après la disparition du Prophète et qu'elles n'ont aucun fondement dans le corpus (Coran et *Hadith*) légué par lui. Ali Abderraziq pousse à leurs extrêmes conséquences certaines tendances apparues avec les mouvements *Islah* et *Nahda*. Il remet en question des « vérités » établies et des attitudes prédominantes dans les sociétés musulmanes, en recourant à l'enquête historique détachée des dogmes et au questionnement direct de conceptions tenues pour évidentes. À un moment donné, il n'hésite pas à poser la question *Le Prophète était-il un roi ?,* mettant ses lecteurs devant une alternative difficile et les poussant à prendre la mesure des incohérences qui marquent leurs croyances les mieux enracinées. Son essai a pour conséquence immédiate de miner la légitimation du politique par invocation des préceptes religieux et d'ouvrir le champ à d'autres formes de légitimation, celles fondées sur le choix populaire, la rationalité et l'efficacité des systèmes de gouvernement. Ali Abderraziq est traduit devant une commission de discipline de l'université Al-Azhar, dépouillé de son titre de *alim* (théologien-juriste) et de ses fonctions dans l'enseignement et la judicature. Son ouvrage fait l'objet de violentes campagnes de presse et de « réfutations » en grand nombre par des théologiens connus. Le plus remarquable, à ce stade, est que la « rue » reste calme : les populations semblent plutôt savourer sa charge contre le despotisme et les ravages qu'il a produits dans l'histoire des musulmans.

Tel ne fut pas le cas lorsque Taha Hussein publie, un an plus tard, son *Fi al-Shi'r al-Jahili* (Le Caire, 1926). Le sujet est en principe moins sensible, puisqu'il s'agit d'histoire littéraire, mais en fait, réexaminant les conceptions répandues sur la poésie ancienne dans l'Arabie préislamique, l'auteur met en question la véracité historique de certaines narrations coraniques et dévoile l'usage apologétique de l'histoire littéraire fait par les théologiens des temps passés. Il n'en fallait pas plus pour enflammer la presse, mobiliser l'opinion publique et provoquer un « orage » aux conséquences les plus graves, dont des manifestations violentes dans les rues du Caire. L'auteur, traduit devant un tribunal civil, se rétracte. Plus tard il publie une version modifiée de son ouvrage, avec un nouveau titre, *Fi al-Adab al-Jahili*, d'où sont retirés les passages incriminés. Dans ses travaux ultérieurs, il se tourne vers des thèmes empruntés à l'histoire islamique, ce qui ne l'empêche pas de publier, douze ans plus tard, ce qui constitue probablement le manifeste, tardif il est vrai, du mouvement de la *Nahda* : *Mustaqbal Al-Thaqafa fi Misr* (*Avenir de la culture en Égypte*. Le Caire, 1938). Taha Hussein formule dans cet essai les grandes orientations vers lesquelles l'ensemble des penseurs et écrivains de la *Nahda* ont tendu, à savoir distanciation vis-à-vis de l'héritage religieux, production d'une culture nationale fondée sur les valeurs universelles des Lumières européennes, adoption de systèmes politiques (démocratie, liberté d'opinion) et d'institutions éducatives suivant les modèles qui ont fait leurs preuves en Europe et ouverture aux langues et cultures européennes, auxquelles l'Égypte se rattacherait. Cette vision détache complètement le mouvement de la *Nahda* de celui de l'*Islah* et produit, autant que l'approche d'Ali Abderraziq, une opposition radicale dont les effets se ressentent jusqu'à nos jours, entre conservateurs et modernistes, ou entre islamistes et partisans de la laïcité.

LE RÉVEIL, BILAN D'UN « RÊVE BRISÉ » ?

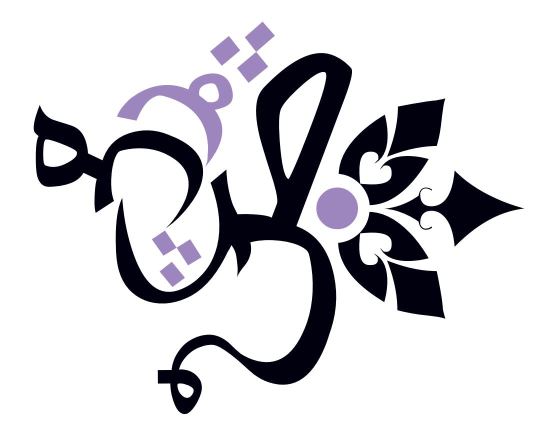
L'impression générale, dans les milieux intéressés (universitaires, militants, journalistes), est que la *Nahda*, autant que l'*Islah*, a échoué, qu'elle n'a pas eu d'effet durable, qu'elle n'a été qu'une sorte de « songe d'une nuit d'été ». Les explications de la « faillite » sont nombreuses et les diagnostics très variés. On en retiendra quelques-unes, pas nécessairement celles qui occupent le devant de la scène, mais celles qui sont plutôt fondées sur une approche historienne.

Première observation, les changements majeurs qui ont permis aux idéaux de la *Nahda* d'émerger sont toujours présents, et le sont même à un degré supérieur. La presse écrite est toujours présente ainsi que ses lecteurs, même si elle est concurrencée par des chaînes de télévision diffusées par satellite et, depuis peu et à une modeste échelle, par Internet. L'urbanisation massive, l'éducation et la présence des médias ont même renforcé le public politique et peu de gouvernements aujourd'hui s'aviseraient d'ignorer l'opinion publique. Les mouvements de masse sont toujours potentiellement présents. Le changement majeur est survenu au niveau des idéaux, des conceptions qui encadrent les attitudes, plus précisément le retrait ou l'affaiblissement du nationalisme et du socialisme, en faveur du progrès de l'islamisme. Ce dernier semble avoir balayé la *Nahda* autant que l'*Islah*, puisque l'idée principale est que les musulmans et les Arabes n'ont rien à apprendre de la modernité européenne et que le retour à des formes et à des idéaux apparus dans un passé glorieux (l'âge d'or des premières communautés musulmanes) devraient permettre de dépasser les problèmes que connaissent les sociétés musulmanes actuelles.

Pourquoi une telle désaffection vis-à-vis des idéaux de la *Nahda* ? Pourquoi la *Nahda* a-t-elle failli à produire une renaissance arabe ? Au-delà du changement de sentiments et d'attitudes constaté au sein des masses, des historiens soulignent l'effondrement des projets de développement économique et des aspirations à l'amélioration des conditions de vie.

Reinhardt Schultze[1] relève que ce qu'il appelle le « *code switching* » tenté par les premiers pionniers de la *Nahda* a été contré autant par les Occidentaux que par les conservateurs musulmans. Par *code switching*, expression empruntée aux linguistes, il entend la pratique de passer d'une langue à une autre pour mieux communiquer. L'idée de s'approprier les idéaux de la modernité en leur assignant une origine dans l'héritage islamique n'a pas pu prendre racine du fait que des deux côtés (Occidentaux et conservateurs musulmans) on a tenu à souligner l'irréductible spécificité de l'héritage musulman. La *Shura* par exemple, considérée par les réformateurs comme un précédent musulman de la démocratie, serait une pratique tribale et ne pourrait fonder ou être considérée comme un antécédent de la démocratie. Ainsi est cultivée l'idée que chaque camp, Europe et monde arabe, aurait un idiome bien particulier irréductible et intraduisible.

Ira Lapidus[2] souligne que l'on n'accepte plus l'idée d'une modernité unique et universelle, affectant toutes les sociétés humaines, à tour de rôle, de la même manière, et y substituant rationalité, idée de progrès et distanciation vis-à-vis de l'héritage religieux, des superstitions et des représentations dominantes. À sa place seraient apparues des théories de modernités plurielles, acceptant que même si la base matérielle change de la même façon dans tous les contextes sociaux et culturels (triomphe de la science et des techniques, ainsi que du capitalisme), les réactions au changement, les manières de le vivre sont différentes. Si en Europe, la rationalité inhérente aux sciences et techniques a été adoptée pour redéfinir la vision générale du monde et les institutions qui régissent l'ordre social, il n'est pas de même dans les sociétés musulmanes. Selon certaines théories, des sociétés, les musulmanes en particulier, ont vu leurs élites développer des réponses culturelles et politiques aux influences économiques.



Rubrique rédigée par Khaled Roumo



Clés de lecture

> *Quelle est la différence entre les deux mouvements d'éveil (Nahda et Islah) des sociétés arabo-musulmanes au XIXe siècle ?*

> *Quel en est l'événement déclencheur ?*

> *Comment s'est faite la rencontre entre les deux mondes : Orient/Occident ?*

> *Quelle distinction l'auteur fait-il entre les deux sortes d'élites qui étaient à la tête de ces changements ?*

> *Pourquoi la crise politique consécutive a-t-elle accouché d'une nouvelle identité nationale ?*

> *En quoi consiste la « crise de conscience » qui secoue ces sociétés ?*

> *Quels sont les changements de vie matérielle causés par la rencontre des deux mondes ?*

> *Comment expliquez-vous la nouvelle aspiration à une redéfinition de l'identité et à l'établissement d'un régime constitutionnel ?*

> *Observer comment la « renaissance d'une culture » est parallèle à la « réforme de la conscience religieuse ».*

> *Dessiner le profil de l'« intellectuel militant » à cette époque.*

> *Suivre l'apparition de nouveaux genres littéraires et d'une nouvelle génération d'intellectuels.*

> *Quelles sont les différentes explications de la faillite de ce mouvement ?*

> *En faire le bilan avec l'auteur.*

Enfin, un certain nombre de penseurs arabes et musulmans contemporains désignent la persistance d'une vision intellectuelle héritée, dans une forme figée, d'un passé récent, comme la source dernière des impasses actuelles. Selon Falzur Rahman[3], l'« intellectualisme » musulman de l'âge classique a persisté dans le système éducatif et a empêché une véritable (et durable) ouverture d'esprit aux approches modernes et à une religiosité empreinte de valeurs islamiques fondamentales. Selon Mohammed Arkoun[4], cette tradition intellectuelle a construit un domaine du pensable par élimination de questions, perspectives et interrogations qui étaient présentes au départ, mais qui ont été progressivement écartées parce que jugées contraires au dogme.

La *Nahda* peut bien paraître aujourd'hui comme un rêve brisé, autant que l'ont été les aspirations, plus récentes, au développement économique et à l'émancipation politique. L'idée de changements rapides et profonds, qui auraient permis d'aligner les sociétés arabes et/ou musulmanes sur les niveaux atteints par celles de l'Europe ou de l'Amérique du Nord, a donc été « démentie » à plus d'une reprise. Il n'en est pas moins vrai que des changements importants se sont produits dans les faits et ont durablement influencé l'ordre sociopolitique autant que les conceptions dominantes. Les aspirations au progrès et à l'émancipation culturelle et politique, la présence d'un public politique alerte aux fluctuations affectant les champs religieux, politiques et économiques, entre autres phénomènes, sont peut-être parmi les effets voulus par les champions de la *Nahda*. Toutefois, les politiques éducatives et culturelles suivies par les pays de la région n'ont pas permis de faire accéder les masses à une éducation moderne de qualité et ont donc failli dans la mission de libérer leurs sociétés de visions et d'approches dérivées d'idéologies se réclamant d'une plus grande authenticité religieuse et culturelle. C'est dans ce sens que l'on peut dire que les intellectuels de la *Nahda*, pas plus que ceux de l'*Islah*, n'ont pas réussi à transformer leurs idéaux en réalités.

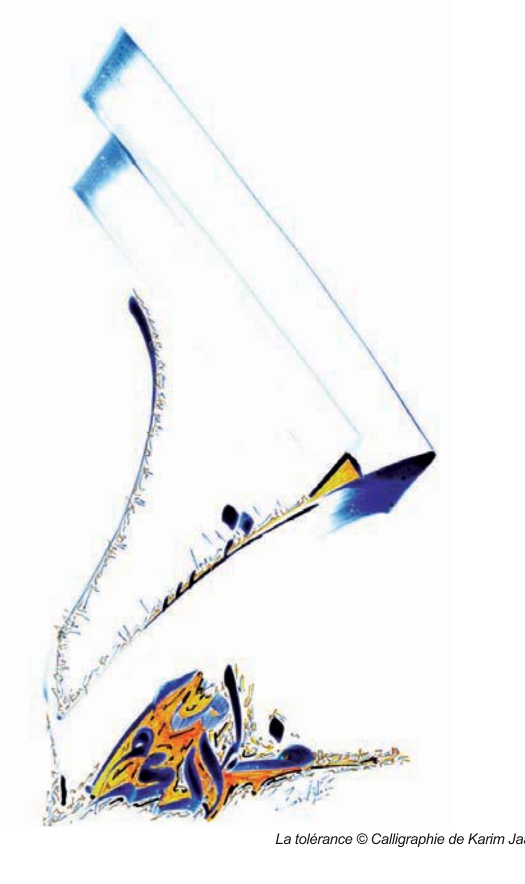


[1] **Reinhard Schulze,** *A modern History of the Islamic World,* **1998**

[2] **Ira Lapidus,** *A History of Islamic Societies,* **1990**

[3] **Fazlur Rahman,** *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition,* **1982**

[4] **Mohammed Arkoun,** *Humanisme et Islam : combats et propositions,* **Paris, Vrin, 2005**


La tolérance © Calligraphie de Karim Jaafar

LES GRANDES FIGURES : AL AFGHANI, MUHAMMAD ABDUH ET AL KAWAKIBI

UN GRAND MOUVEMENT DE LIBÉRATION INTELLECTUELLE ET SOCIALE VOIT LE JOUR AU XIXe SIÈCLE, NOTAMMENT EN ÉGYPTE. SELON LES TENANTS DE CE MOUVEMENT, LA CIVILISATION ISLAMIQUE DOIT SE RÉFORMER EN PROFONDEUR, EN ADAPTANT LE SAVOIR OCCIDENTAL À SON PROPRE GÉNIE, POUR ÊTRE CAPABLE DE VIVRE SA PROPRE MODERNITÉ. TOUTE LA PENSÉE RÉFORMISTE DU MONDE MUSULMAN VA, À LA CHARNIÈRE DU XIXe ET DU XXe SIÈCLE, ÊTRE ACCAPARÉE PAR CE PROJET, QUI EST UNE APPROPRIATION SINGULIÈRE DE LA MODERNITÉ. LA THÈSE MAJEURE DE CE RÉFORMISME ARABO-MUSULMAN EST CELLE QUI AFFIRME LA COMPATIBILITÉ ET L'UNITÉ ENTRE LA PAROLE DE DIEU ET LES PRODUCTIONS DE LA RATIONALITÉ HUMAINE. EN REVENDIQUANT LA NÉCESSAIRE APPROPRIATION DES ACQUIS DES SCIENCES, LES GRANDES FIGURES DE CE MOUVEMENT ONT VOULU EN MÊME TEMPS FAIRE PLACE AUX ASPIRATIONS SPIRITUELLES DE L'HOMME. SELON LES RÉFORMISTES DE LA *NAHDA*, L'ISLAM N'EST PAS PAR NATURE HOSTILE À LA RATIONALITÉ. L'OCCIDENT MODERNE EST PERÇU COMME LE NOUVEAU LIEU D'ÉMERGENCE DE LA RATIONALITÉ SCIENTIFIQUE, UNE RATIONALITÉ QUE L'ISLAM AVAIT DÉJÀ PROMU DURANT LE MOYEN-ÂGE SELON DES FORMES APPARENTÉES.

Le mouvement que l'on a appelé la Renaissance arabe (*Nahda*) naît au XIXe siècle de la tentative de réaction du monde musulman à l'intrusion d'une modernité européenne souvent violente, militaire et colonialiste (pour mémoire, nous pouvons mentionner entre autres la conquête de l'Algérie à partir de 1830, ou l'occupation de l'Égypte par les Anglais en 1882). Face à cet Occident expansionniste, la conscience islamique se trouve déroutée et s'interroge, perplexe : que faire face à cet agresseur dont la violence est intolérable, et appelle une lutte de résistance, mais qui manifeste en même temps une supériorité si évidente dans une multitude de domaines, notamment scientifique et technique, et qui se trouve également porteur d'une nouveauté radicale sur les plans de l'organisation économique ou politique ? Certes donc, il faut résister et se défendre, puisque l'intrusion est brutale voire destructrice. Mais peut-on se contenter de cela, et essayer seulement de renvoyer l'Occident chez lui, en admettant même que cela soit possible ? Très vite, s'impose chez certains la prise de conscience que la seule résistance possible à long terme est l'intégration de la modernité européenne : la civilisation islamique doit se réformer en profondeur, en adaptant le savoir occidental à son propre génie, pour être capable d'opposer sa propre modernité à celle de l'Occident et ainsi rivaliser d'égal à égal avec elle. Toute la pensée réformiste du monde musulman va, à la charnière du XIXe et du XXe siècle, être accaparée par ce projet, que nous pouvons définir le plus précisément possible comme une tentative d'*appropriation résistante* de la modernité.

C'est de cette façon qu'Henry Laurens, titulaire au Collège de France de la chaire d'Histoire contemporaine du monde arabe, décrit l'engagement de la

principale figure de ce réformisme, Jamal Al Dîn Al Afghani, un persan chiite né en 1838 en Iran, mais qui se fit passer pour un afghan sunnite en Turquie et en Égypte, où il devint dans les années 1870-1880 le maître à penser de toute une génération : cet « aventurier politique à la vie tumultueuse peut être tenu pour le premier combattant anti-impérialiste de l'histoire. Il a su exprimer le mieux ce que ressentait un nombre croissant de musulmans devant l'humiliation infligée par les occidentaux. Il a combiné une exigence de réformes à une volonté d'organiser partout la résistance à la conquête européenne, en récupérant chez l'adversaire les instruments de son succès et en tentant de les naturaliser dans l'Islam de son temps, le tout passant par un jeu de dissimulations et de manipulations ». En quel sens entendre ce « jeu de dissimulations et manipulations » ? Al Afghani est un rationaliste pour lequel la science est supérieure à la religion, mais qui sait le risque qu'il prend en déclarant cela publiquement dans le contexte de l'Islam de son temps… Il se souviendra toute sa vie du scandale qu'il a déclenché « en affirmant que le savant est aujourd'hui supérieur au Prophète ». Alors il compose, et il habille son apologie de la raison, de la philosophie et de la science d'un discours « traditionnellement correct ». Henry Laurens écrit : « il se présente ainsi en public comme un musulman fervent, alors qu'en privé il proclame la supériorité de la philosophie ».

Cette stratégie de dissimulation pourrait apparaître comme justifiable dans la mesure où elle est destinée à rendre l'évolution acceptable par le plus grand nombre d'esprits possibles. L'intelligence d'Al Afghani serait alors d'avoir compris l'inutilité de heurter frontalement la conviction généralement répandue dans le monde musulman que la religion envoyée par Dieu est supérieure à tout savoir élaboré par l'homme. Il choisit plutôt, de façon très habile, de montrer que la religion islamique est d'essence rationnelle, autrement dit que révélation et raison s'accordent. C'est ce qu'il fait par exemple dans son *Discours sur « Enseigner » et « Apprendre »* (1872), où il s'appuie sur l'autorité de Ghazâlî pour montrer cette compatibilité ou unité profonde entre la parole de Dieu et les productions de la rationalité humaine : « Dans son livre *Le préservateur de l'erreur*, l'imâm Ghazâlî […] soutient : quiconque affirmerait que l'Islam est contre les preuves géométriques, contre les arguments philosophiques et les lois de la nature, celui-là serait un ami obscurantiste de l'Islam. Or les dommages causés à la religion islamique par un tel ami sont plus graves que ceux causés par les hérétiques. Car les lois de la nature, les preuves de la géométrie et les arguments philosophiques ne peuvent être considérés que comme évidences premières. Celui qui prétendrait que sa religion nie les évidences, aurait nécessairement avoué la nullité de sa religion ». À partir de là, poursuit-il, l'éducation religieuse ne saurait se suffire à elle-même, mais doit nécessairement être complétée et approfondie par l'éducation philosophique, mathématique, scientifique, parce que celle-ci seule est en mesure de montrer aux hommes la nature profonde de la Révélation coranique, qui est rationnelle. « C'est pourquoi », conclut-il, « aucune réforme ne sera possible dans les pays musulmans tant que les chefs religieux n'auront pas réformé leur état d'esprit, tant qu'ils n'auront pas tiré profit des sciences et des cultures. En observant bien les choses, nous verrons que la ruine et la corruption qui règnent parmi nous ont, en premier lieu, avant même d'avoir atteint le peuple, affecté nos chefs et nos savants religieux »[1].

L'un des textes les plus célèbres d'Al Afghani est sa réponse au philosophe Ernest Renan, qui dans une conférence prononcée à la Sorbonne, déclarait la religion musulmane foncièrement incompatible avec l'exercice et le développement de la pensée rationnelle. C'est dans le *Journal des Débats*, le 18 mai 1883, que paraît la réplique d'Al Afghani : « En songeant toutefois que la religion chrétienne a précédé de plusieurs siècles dans le monde la religion musulmane, je ne peux pas m'empêcher d'espérer que la société mahométane arrivera un jour à briser ses liens et à marcher résolument dans la voie de la civilisation à l'instar de la société occidentale pour laquelle la foi chrétienne, malgré ses rigueurs et son intolérance,



L'auteur

Abdennour Bidar est philosophe et écrivain français.
Parmi ses principaux ouvrages : *Un Islam pour notre temps* (Seuil, 2004),
***Self Islam* (Seuil, 2006),**
***L'Islam sans soumission, pour un existentialisme musulman* (Albin Michel, 2008),**
***L'Islam face à la mort de Dieu* (Bourin, 2010).**

n'a point été un obstacle invincible. Non, je ne peux admettre que cette espérance soit enlevée à l'Islam. Je plaide ici auprès de M. Renan, non la cause de la religion musulmane, mais celle de plusieurs centaines de millions d'hommes qui seraient ainsi condamnés à vivre dans la barbarie et l'ignorance […] Personne n'ignore, que le peuple arabe, alors qu'il était dans l'état de barbarie, s'est lancé dans la voie des progrès intellectuels et scientifiques avec une vitesse qui n'a été égalée que par la rapidité de ses conquêtes car, dans l'espace d'un siècle, il a acquis et s'est assimilé presque toutes les sciences grecques et persanes […] comme il étendit sa domination de la presqu'île Arabique jusqu'aux montagnes de l'Himalaya et au sommet des Pyrénées […] Toutefois il est permis de se demander comment la civilisation arabe, après avoir jeté un si vif éclat dans le monde, s'est éteinte tout à coup ; comment ce flambeau ne s'est pas rallumé depuis, et pourquoi le monde arabe reste toujours enseveli dans de profondes ténèbres […] Les religions, de quelque nom qu'on les désigne, se ressemblent toutes. Aucune entente ni aucune réconciliation ne sont possibles entre ses religions et la philosophie. La religion impose à l'homme sa foi et sa croyance, tandis que la philosophie l'en affranchit totalement ou en partie. Comment veut-on dès lors qu'elles s'entendent entre elles ? Lorsque la religion chrétienne, sous les formes les plus modestes et les plus séduisantes, est entrée à Athènes et à Alexandrie qui étaient, comme chacun sait, les deux principaux foyers de la science et de la philosophie, son premier soin a été, après s'être établie solidement dans ces deux villes, de mettre de côté et la science proprement dite et la philosophie, en cherchant à les étouffer l'une et l'autre sous les broussailles des discussions théologiques, pour expliquer les inexplicables mystères de la Trinité, de l'Incarnation et de la Transsubstantiation. Il en sera toujours ainsi. Toutes les fois que la religion aura le dessus, elle éliminera la philosophie ; et le contraire arrive quand c'est la philosophie qui règne en souveraine maîtresse. Tant que l'humanité existera, la lutte ne cessera pas entre le dogme et le libre examen, entre la religion et la philosophie, lutte acharnée et dans laquelle, je le crains, le triomphe ne sera pas pour la libre pensée, parce que, aussi, la science, si belle qu'elle soit, ne satisfait pas complètement l'humanité qui a soif d'idéal et qui aime à planter dans des régions obscures et lointaines que les philosophes et les savants ne peuvent ni apercevoir ni explorer. »[2].

L'intérêt de ce texte majeur tient à la complexité qu'il révèle chez Al Afghani. Celui-ci commence en effet par manifester un profond sens historique, en rappelant d'abord que la civilisation occidentale a mis plusieurs siècles à faire valoir les exigences de la rationalité face au christianisme, et qu'au lieu donc de condamner trop vite la civilisation islamique, au nom d'une prétendue incapacité d'essence à accueillir en elle l'expression de cette rationalité, il faut avoir conscience que ce type de mutation s'effectue à l'échelle du temps long. C'est de la patience qu'il réclame, par conséquent, pour cette civilisation islamique dont la rencontre avec les dimensions de la rationalité moderne (dans les domaines de la science, de la philosophie, de la politique, de l'économie) vient juste de s'effectuer, qui plus est sur le mode d'une invasion brutale.

Notons également qu'il fait preuve également ici d'une réflexion aiguë sur les rapports généraux entre religion et philosophie. Ce n'est pas là, explique-t-il, le problème propre de l'Islam. Mais une question qui ne sera pas tranchée pour la civilisation humaine dans son ensemble aussi longtemps qu'elle n'aura pas trouvé une forme de sagesse supérieure. Car la science et la philosophie n'assouviront jamais à elles seules une humanité qui, écrit-il, *«* a soif d'idéal et qui aime à planter dans des régions obscures et lointaines que les philosophes et les savants ne peuvent ni apercevoir ni explorer ». En cela, il est bien plus moderne que bien des esprits occidentaux de son temps, en cette fin de XIX[e] siècle où s'exprime chez de nombreux scientifiques et intellectuels la conviction « positiviste » que la science viendra régler bientôt toutes les questions que se pose l'humanité. Face à ce scientisme, la position d'Al Afghani anticipe sur le problème auquel nous sommes aujourd'hui confrontés : quel type de discours inventer qui, sans trahir les exigences de la raison, puisse en même temps prendre en charge les aspirations de l'homme à donner un sens transcendant à sa vie ?

Face à un Renan qui veut ériger sa conviction subjective d'une supériorité de l'Occident, Al Afghani montre ainsi d'une part que les deux civilisations sont en réalité confrontées à des difficultés similaires, et d'autre part que l'Islam n'est pas par nature hostile à la rationalité. Pour lui l'Occident moderne n'est que le nouveau lieu

Bibliographie

> LAURENS, Henry, *L'Orient arabe. Arabisme et islamisme de 1798 à 1945,* Paris, Armand Colin, 2002.

> AL CHARIF, Maher et AL KAWAKIBI, Salam (Ed.), *Le Courant réformiste musulman et sa réception dans les sociétés arabes,* Damas, Ifpo, 2004.

Rubrique rédigée par Jacques Nicolaus

Autres époques, Autres lieux

Les voies de la renaissance

Exemple 1

Ce qui est décrit dans la fiche fut réalisé dans son principe au XIXe siècle par le Japon. En 1868, le nouvel empereur du Japon décide de moderniser son pays pour faire face à la menace des Européens et des Américains qui veulent étendre leur hégémonie en Asie (politique dite de la « canonnière » …)

Une révolution douce, mais fulgurante

Mutsuhito, le jeune empereur Meiji, et ses dynamiques conseillers ouvrirent le Japon non seulement aux idées et au commerce occidentaux, mais à tous les courants qui agitaient le monde du XIXe siècle. La Restauration fut comme l'effondrement d'une digue derrière laquelle s'étaient accumulées les énergies et les forces séculaires. Le Japon se flattait de réussir en quelques décennies ce que l'Occident avait mis des siècles à réaliser : la création d'une nation moderne, pourvue d'industries modernes, d'institutions politiques modernes et d'un type de société moderne. Troquant le costume japonais contre le chapeau haut de forme et le complet sombre, les jeunes samouraïs s'embarquèrent pour l'Europe et l'Amérique en vue d'étudier les méthodes de gouvernement et les techniques industrielles — et guerrières de l'Occident. Les révolutionna ires de l'ère Meiji[1] accomplirent un véritable tour de force de modernisation en élevant leur pays, en moins de quarante ans, à un niveau égal à celui des puissances occidentales, sans sacrifier pour autant sa culture traditionnelle […] L'enseignement devint obligatoire ; on leva toutes les restrictions qui empêchaient les Japonais de quitter le pays ; on toléra le christianisme, on introduisit la vaccination, le service postal, le télégraphe ; les bateaux à vapeur ; on abolit la torture ; le costume européen fut de rigueur pour les fonctionnaires ; enfin, on eut librement recours à des conseillers européens et américains.

Courrier de l'UNESCO, septembre 1968.

Il est à noter que cette modernisation du Japon s'est accompagnée d'une *démocratisation* des institutions et des structures du Japon ; dans un premier temps du moins… car par la suite le Japon a aussi copié les aspects négatifs des grandes puissances de l'époque ; militarisme, expansionnisme, fascisme…

Exemple 2

La fiche pose le problème suivant : faut-il distinguer la civilisation islamique de la religion musulmane ? Dans ce cas est posé le problème de la laïcité des sociétés musulmanes et plus largement celui de la tolérance et de la démocratie. Le parallèle peut être établi avec les États occidentaux d'Europe au XVIIIe siècle où les philosophes éclairés avaient mené de pair la lutte contre l'obscurantisme religieux et l'absolutisme politique (en liant souvent les deux combats). Cela avait pris du temps (une bonne partie des XVIIIe et XIXe…). C'est ce qu'exprime Al Afghani dans sa réponse à Ernest Renan. Mais le monde évolue plus vite aujourd'hui qu'il y a deux siècles, d'où peut-être, les difficultés actuelles des réformistes progressistes à réformer les sociétés musulmanes.

Exemple 3

Le retour à l'Islam des origines prôné par les modernistes comporte le risque de la dérive fondamentaliste (appelé *réformisme rétrograde* par l'auteur de la fiche). L'Égypte du début du XXe siècle où s'est développé le réformisme moderniste voit aussi naître un mouvement réformiste réactionnaire. Ainsi Hassan Al Banna crée en 1927 la société des Frères musulmans qui comptera deux millions d'adeptes en 1949 et qui, aujourd'hui a essaimé dans un grand nombre de pays musulmans jouant sur la frustration de ses compatriotes sous occupation britannique et attribuant tous les malheurs de la communauté musulmane à l'Occident. *« …l'Islam est une Loi complète pour diriger cette vie et l'autre... »,* publient les Frères musulmans dans leur premier journal en 1930. Cette conception de la société exclut tout ce qui est étranger à l'Islam. Si elle se comprend dans le contexte colonial de l'époque (c'est à Londres et à Paris le temps des grandes expositions coloniales…), elle peut être redoutable pour les minorités religieuses (les coptes par exemple) et aboutir à une coupure avec le reste du monde. Le double jeu de certaines grandes puissances et des multinationales a souvent joué en faveur de ces réformistes rétrogrades.

[1] En juillet 1853, les « bateaux noirs » américains de l'amiral Perry envahissent la baie de Edo (Tokyo actuel) et en 1858, les États-Unis obligent le Japon à signer un traité commercial leur ouvrant ainsi les ports japonais jusqu'alors fermés aux navires occidentaux. De tels accords commerciaux suivront avec la Grande Bretagne, la Russie, la Hollande et la France. Ces bouleversements perturbent l'économie du Japon, de violents conflits entre les conservateurs et les réformistes, éclatent. Le dernier shogun Tokugawa, exerçant alors le pouvoir, doit le remettre au jeune empereur Mutsuhito âgé alors de 15 ans. Ainsi, le 19 novembre 1867, le nouvel empereur Mutsuhito accède au trône et met fin à sept siècles de régime féodal dont deux siècles et demi dirigés par la famille des Tokugawa. Commence alors l'ère Meiji (ère des lumières).

d'émergence de cet usage de la raison et de cette pratique de la science dont l'Islam médiéval avait déjà été un creuset, à l'époque de ce que l'on a appelé l'âge d'or des sciences arabes (titre d'un ouvrage du professeur d'histoire des sciences, Ahmed Djebbar) entre le VIII[e] et le XV[e] siècle de l'ère chrétienne.

Ce type de logique – ce qui existe aujourd'hui en Occident n'est que la redécouverte d'un esprit plus ancien – va caractériser la plupart des discours réformistes islamiques de cette période. Son idée maîtresse est que la modernité occidentale n'a en réalité rien inventé du tout, mais que tout ce qu'elle promeut se trouvait déjà dans l'essence originelle de la Révélation islamique. En l'occurrence ici, la rationalité manifestée par l'Occident trouverait également son expression dans le Coran. Al Afghani écrit à cet égard que « ces Européens qui, de nos jours, ont mis la main sur le monde entier » ne sont en réalité que les nouveaux dépositaires d'une « science qui affirme, une fois de plus, en tous lieux, sa grandeur et sa majesté ». Donc ce n'est pas sa supériorité propre que l'Occident manifeste, et qui lui permet de dominer le monde, mais la supériorité de la science elle-même : « Il est donc certain que la souveraineté n'a jamais quitté le royaume de la Science, puisque, de temps à autre, le monarque a changé de capitale. Cette capitale a été transférée alternativement de l'Orient en Occident et de l'Occident en Orient ». Et par conséquent, il suffirait à l'Islam de se repenser rationnellement, de se rassembler autour d'une lecture rationalisée du Coran, pour être capable de résister à l'Occident. Car à ce moment-là celui-ci perdrait l'exclusivité de cette faculté rationnelle qui faisait sa supériorité sur le monde musulman.

Retour à l'origine de l'Islam. À son essence jugée porteuse de tous les idéaux que l'Occident moderne prétend avoir découverts et qu'il n'aurait que réactualisés. Tel semble être le mot d'ordre fondamental de ce réformisme. C'est vrai pour la science et la philosophie, et leur idéal de savoir rationnel, comme nous venons de le voir, mais ça l'est également pour la politique et son idéal de justice. Dans ce domaine aussi, la conviction des réformistes est que l'Islam a oublié son génie fondateur et a dégénéré. Et l'invasion de l'Occident, loin d'apporter quelque chose d'étranger à l'essence de la civilisation islamique vient plutôt la réveiller de son long sommeil et ne lui laisse pas d'autre choix, si elle veut survivre, que de se retrouver elle-même. C'est au nom de ces retrouvailles avec soi qu'une autre figure majeure de ce mouvement de réforme, le syrien Abderrahman Al Kawakibi (1849-1902) installé en Égypte à partir de 1899, va lutter contre ce qu'il juge être l'effondrement du monde musulman dans le despotisme incarné par l'Empire ottoman. Là encore, la nouveauté occidentale se trouve relativisée. Comme le montre le professeur Yadh Ben Achour dans son ouvrage, *Aux fondements de l'orthodoxie sunnite*[3], lorsqu'Al Kawakibi analyse la Charte française de 1814, il entend montrer « qu'elle repose sur les principes de la liberté et de l'égalité qui ne sont que l'expression de ce que les Arabes appellent justice et équité (*adl* et *insâf*) ». De là, il tire l'idée que le califat des premiers temps de l'Islam était fondé sur ces idéaux, et par conséquent que liberté, égalité, légalité, État de droit, sont des notions que l'on peut trouver dans l'histoire même de l'Islam sans avoir besoin de les emprunter à l'Occident. Al Kawakibi comme les autres auteurs réformistes vont ainsi relire sans cesse le Coran, le *hadith,* les auteurs anciens comme Ibn Khaldun, pour y trouver la trace ou la racine de toutes ces valeurs éthiques et de tous ces principes politiques, selon l'idée que l'Islam véritable est leur matrice. Comme l'écrit Yadh Ben Achour : « Le véritable sens de l'Islam », « l'Islam authentique », « l'Islam bien compris », sont autant de labels utilisés par quasiment tous les auteurs du mouvement réformiste, quelles que soient leurs tendances, pour légitimer la nouvelle herméneutique, c'est-à-dire la nouvelle interprétation des sources de l'Islam, « dans au moins trois domaines essentiels, celui des droits et des libertés individuelles, celui du militantisme anti-despotique et celui du militantisme féministe ».

Ajoutons que ce réformisme politique est simultanément un islamisme et un arabisme, c'est-à-dire qu'il est axé à la fois sur l'idée qu'il faut revenir à l'Islam des premiers temps et à son origine ethnique arabe. C'est chez Rida, qui lui aussi s'installe dans une Égypte qui est véritablement le centre de ce renouveau et de cette effervescence intellectuelle, que le lien entre les deux thèses se trouve le plus clairement affirmé. Comme le souligne Henry Laurens, chez Rida « prôner un retour à l'Islam des premiers temps revient à affirmer la primauté des Arabes dans l'Islam » et comme chez Al Kawakibi à accuser l'Empire ottoman de la responsabilité de la dérive vers le despotisme, ainsi que « du retard pris par le monde musulman sur l'Europe ». « C'est parce que des non-Arabes se sont convertis à l'Islam – notamment les Turcs – que la religion musulmane a été entraînée dans la décadence » et par conséquent « la conduite de l'Islam devrait donc logiquement revenir aux Arabes, dépositaires de la langue du Coran et d'une plus grande moralité politique que les Turcs »[4].

Mais « le premier exposé explicite de l'idée que le califat devait être transféré des Turcs aux Arabes, et avec lui le premier exposé théorique du panarabisme », expliquera l'historien de l'Islam Bernard Lewis (*Le retour de l'Islam*), est l'œuvre d'Al Kawakibi, « tenu généralement, de nos jours, pour le pionnier idéologique du panarabisme ». La singularité la plus remarquable de la critique adressée à l'Empire ottoman par Al Kawakibi tenait cependant surtout, selon Lewis, à « son idée d'un califat spirituel qui laisserait vraisemblablement la politique et le gouvernement à une autorité laïque distincte de l'autorité et du droit religieux, et entièrement confinée au domaine de la décision et de l'action humaines ». Or « c'est là », note Lewis, « un premier pas important vers le nationalisme laïque ».

C'est une immense question que soulève ici le réformisme islamique : celle de la distinction entre pouvoir politique et pouvoir religieux, autrement dit celle de l'indépendance de l'État vis-à-vis de la religion, de la loi islamique et de ses interprètes. Et une nouvelle fois sur ce point, nous retrouverons le réflexe qui consiste à aller chercher la caution de cette possibilité dans l'histoire originelle de l'Islam – la pensée réformiste de cette époque se caractérisant donc avant tout comme *tentative paradoxale de modernisation par retour à l'origine,* ou de *retour vers le futur.* L'égyptien Ali Abderraziq est celui qui illustre de la façon la plus radicale cette tentative de démonstration que la conception laïque, ou tout au

moins profane, du pouvoir aurait prévalu aux premiers temps de l'Islam. L'ouvrage majeur de ce théologien et juriste de l'université d'Al Azhar du Caire, *L'Islam et les fondements du pouvoir*, publié en 1925, a suscité immédiatement la polémique parce qu'il affirmait que le prophète Mohammed n'a jamais été un chef temporel, mais seulement un guide spirituel, et que l'idée selon laquelle l'Islam est une religion politique n'a pas de fondement historique ni théologique.

Il pose le problème dans les termes suivants : « la question que nous nous proposons de traiter porte sur l'exacte nature de la mission du Prophète : était-il ou non en même temps chef de l'État et de gouvernement au sens politique courant de ces termes, d'une part, et d'autre part, messager chargé d'une prédication religieuse et chef spirituel d'une communauté de croyants ? » Et comprenant bien les réticences énormes qu'il peut entraîner en posant une telle question que beaucoup jugeront sacrilège, il précise aussitôt après : « ne soyons pas terrifiés à l'idée d'une recherche visant à déterminer si le Prophète a été ou non un roi. Il n'y a aucune raison de considérer qu'une telle entreprise constitue un danger pour la religion, ou qu'elle est de nature à ébranler la foi de celui qui s'y engage ».

Puis il commence prudemment à élaborer sa réponse. « Dans l'histoire des prophètes, nous ne connaissons en fait que peu d'hommes chez qui Dieu a réuni les qualités de prophète et de roi. Le Prophète Mohammed était-il de ceux-là, ou bien était-il simplement un prophète et non un roi ? À notre connaissance, aucun des théologiens n'a eu un avis franc sur cette question et aucun d'entre eux n'a entrepris de l'évoquer. Il est toutefois possible d'affirmer, en procédant par simples déductions, que le commun des musulmans tend à croire que le Prophète était un « roi-messager de Dieu », qu'il a constitué, par l'Islam, un État au sens politique et civil du terme, dont il était le roi et le maître (…) ». La thèse avancée par Ibn Khaldun dans sa *Muqaddima* va également dans ce sens, puisqu'elle consiste à considérer le califat comme un vicariat [intérim] du Législateur ayant pour fonction de « protéger la foi et […] gouverner le monde » incluant par là les attributions de la royauté et faisant d'elle une fonction impliquée dans le cadre du califat ». À cela, Abderraziq commence par répondre qu' « il ne fait pas de doute que le gouvernement du Prophète comportait certains semblants de gouvernement temporel et certaines apparences du pouvoir monarchique », mais que, si l'on veut aller plus loin que ces apparences, la consultation des sources historiques disponibles sur la question ne permet pas d'établir scientifiquement qu'il y a eu un véritable « système de gouvernement du temps du Prophète ». Rien ne nous assure que les arbitrages que celui-ci rendait, ainsi que les missions qu'il pouvait confier, avaient un caractère réellement institutionnalisé. C'est, conclut Abderraziq, une « impression de confusion, de carence ou d'opacité » qui règne en la matière, au point qu'il faut bien admettre finalement que la représentation d'un État islamique originel en la Cité de Médine, et d'une nature politique de la religion islamique, n'est qu'une construction a priori, un mythe des origines bâti par tel ou tel pouvoir temporel se réclamant de la lignée du Prophète pour asseoir sa légitimité. Et par conséquent, « Mohammed était uniquement un messager de Dieu, chargé de transmettre un appel purement religieux que ne perturbait aucune aspiration au pouvoir, un appel en aucun cas assimilable à une campagne visant à constituer un royaume […] il ne fut ni roi, ni fondateur d'empire, ni encore prédicateur attelé à l'édification d'un royaume ».

Nous comprenons que cette vision d'un Islam apolitique s'oppose à celle défendue par Rachid Rida ou Abderrahman Al Kawakibi. Ce sont deux réformismes qui s'affrontent ici. Ils le font à partir du postulat commun qu'il faut revenir au modèle du Prophète pour combattre les despotismes qui s'exercent au nom de l'Islam : pour Abderraziq, ce retour à l'origine est conçu comme nécessaire pour délégitimer toute prétention du pouvoir politique à s'exercer par « droit divin » ; pour Rida et Al Kawakibi, ce même retour à l'origine est effectué pour ramener l'Islam à une conception politiquement vertueuse, qui serait faite d'esprit de justice, d'égalité, voire de démocratie. Cette idée que « le retour au modèle islamique purifié » est la solution du défi imposé par la modernité occidentale est le credo ardemment défendu par le syrien Rachid Rida, selon ce qu'explique à ce sujet le philosophe contemporain Abdou Filali-Ansary dans l'*Introduction* à sa traduction de l'ouvrage d'Aberraziq : « Le rejet du despotisme, l'adéquation avec la volonté populaire, le respect des normes éthiques fondamentales » sont pour lui « les principales caractéristiques » d'un « modèle islamique » qui « n'a pu être mis en œuvre dans l'histoire passée, hormis de très courts intermèdes », mais qui « reste malgré tout le meilleur à ses yeux, le plus à même de répondre aux besoins des sociétés modernes » parce que « la législation y est d'origine divine » et en tant que telle « soustraite à jamais à l'arbitraire, aux passions passagères et à l'erreur ». « Le principal avantage du système islamique par rapport aux systèmes occidentaux est, à ses yeux, son enracinement dans la parole de Dieu, c'est-à-dire dans une prédication d'origine surhumaine et une éthique fondée dans la volonté divine. La légitimité invoquée est donc absolue, et non relative à la volonté des hommes ».

Quelle fut la postérité de cette thèse du nécessaire retour à l'origine ? Il semble que ce soit elle qui, entre autres facteurs sans doute, a retardé jusqu'à nos jours l'émergence et la construction d'une véritable modernité islamique, ou la réalisation d'une réelle appropriation de la modernité par le monde musulman. Car celui-ci reste sans doute trop majoritairement persuadé que la réponse aux questions du présent se trouve dans le passé, à l'image de ce que préconise aujourd'hui le mouvement salafiste pour lequel l'application stricte du modèle de comportement du Prophète Mohammed est la seule voie de vertu possible et de compréhension de l'Islam : « Selon les musulmans salafistes, c'est d'abord la *sunna* du prophète Mohammed – la compilation de ses paroles, gestes et attitudes - et non l'exercice de la raison individuelle, qui doit servir à interpréter le Coran »[5].

N'y a-t-il pas eu tout au long du XXe siècle, avec le développement de ce type paradoxal de « réformisme rétrograde », une trahison de l'esprit des réformateurs que nous avons présentés ici ? Ceux-ci en effet, bien que déjà partagés eux-mêmes entre cette volonté de retour à l'origine et le souci de progrès, n'avaient-ils pas une conscience plus aiguë de la nécessité pour l'Islam de « sortir de lui-même » et de se réinventer ?

Propositions pédagogiques : vivre et penser l'interculturalité

Comprendre le texte

- *Comment le rapport paradoxal s'articule-t-il entre le monde arabe et l'Europe au XIXe siècle ?*
- *Quel est le cœur de la stratégie d'Al Afghani ?*
- *Comment Al Afghani concilie-t-il la révélation et la raison ?*
- *Quel rapport historique Al Afghani établit-il entre Christianisme et Islam ?*
- *Selon Al Afghani, que doit faire l'Islam pour résister à la domination occidentale ?*
- *Quels sont les arguments d'Al Kawakibi pour expliquer les problèmes de l'Islam ?*
- *En quoi consiste l'idée de « moderniser par un retour aux origines » ?*

Dialoguer avec le texte

- *L'Islam peut-il être apolitique ?*
- *Peut-on renverser une tendance historique longue de plusieurs siècles ?*
- *L'Islam doit-il s'inspirer du modèle occidental ?*
- *L'Occident doit-il s'inspirer du modèle islamique ?*
- *L'histoire de l'humanité est-elle un combat entre foi et raison ?*
- *Peut-on séparer politique et idéologie ?*
- *Faut-il condamner tout principe théocratique ?*
- *L'histoire de l'Islam est-elle comparable à l'histoire de l'Occident ?*

Modalité pédagogique suggérée :
évaluer un travail

Trois questions sont choisies.
Chaque participant répond sur une feuille volante.
L'animateur ramasse les feuilles et les redistribue de manière aléatoire.
Chacun reçoit une feuille, qu'il doit évaluer, avec commentaires et notes.
L'animateur redistribue les feuilles une seconde fois, avec une nouvelle évaluation.
L'animateur redistribue les feuilles une troisième fois, avec une nouvelle évaluation.
L'auteur reprend sa feuille et analyse le travail effectué et décide s'il modifie ou non, et en quoi, ses réponses initiales.
Si cela est possible, recommencer avec d'autres questions.
Analyse du travail et de l'exercice avec l'ensemble du groupe.

Rubrique rédigée par Oscar Brenifier

Exercices pédagogiques

Simulation interculturelle

- *Expliquer qu'il s'agit d'une simulation interculturelle autour d'un débat sur « Quel modèle sociétal pour vivre heureux ? ».*
- *Demander aux participants de lire également la fiche « La Nahda : la renaissance arabe ».*
- *Diviser les participants en trois sous-groupes culturels :*
- *Le groupe A est une culture occidentale dominante basée sur la rationalité scientifique, économique, militaire et politique.*
- *Le groupe B est une culture traditionaliste basée sur la religion et les valeurs spirituelles : une communauté de foi avec l'importance d'une vision transcendante.*
- *Le groupe C est la même culture traditionaliste que le groupe B, sauf que les membres du groupe C sont partisans de la Nahda et de l'Islah et prennent une position réformiste vis-à-vis de leur culture.*
- *Laisser du temps à chaque groupe pour préparer leur position et leurs stratégies pour le débat en expliquant que toute solution/proposition est possible.*
- *Commencer le débat avec tout le groupe en rappelant le thème « Quel modèle sociétal pour vivre heureux ? ».*
- *Après le débat, échanger sur les opportunités et les difficultés apparues pendant la discussion : les changements de position, les blocages et les frustrations.*
- *Discussion sur les ambitions et les difficultés des réformistes. Quelles conséquences pour le monde arabo-musulman aujourd'hui ?*

Rubrique rédigée par Jonathan Levy

Rubrique rédigée par Khaled Roumo



Clés de lecture

> *En quoi la renaissance arabe peut-elle être considérée comme un mouvement d'« appropriation résistante » ?*

> *Comment Al Afghani incarne-t-il ce mouvement ?*

> *Quel lien ce mouvement établit-t-il entre science et religion ?*

> *Noter comment cet auteur anticipe dès 1883 le « retour du religieux ».*

> *Comment la « supériorité de l'Occident est-elle appréhendée » ?*

> *Y a-t-il une rencontre possible entre l'« Islam authentique » et les valeurs de l'Occident moderne ?*

> *Comment le « nationalisme laïque » est-il né ?*

> *Analyser la tentative paradoxale de modernisation par le « retour à l'origine ».*

> *Qu'est-ce qu'un Islam apolitique ?*

> *Comparer le réformisme du XIXe siècle au salafisme du XXe siècle.*

[1] **Jamal Al Dîn Al Afghani,** *Discours sur « Enseigner» et « Apprendre »*, **1872, in, Djamal-ed-Din Assad Abadi dit Afghani, Homa Pakdaman / Maisonneuve et Larose, Paris, 1969.**

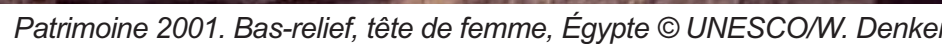
[2] *Réponse de Jamal Al Dîn Al Afghani à Ernest Renan, Journal des Débats*, **Paris, 18 mai 1883, l.c, pp. 402-409.**

[3] **Yadh Ben Achour,** *Aux fondements de l'orthodoxie sunnite*, **Paris, PUF, 2008.**

[4] **Vincent Cloarec, Henry Laurens,** *Le Moyen-Orient au XXe siècle*, **Paris, Armand Colin, 2000.**

[5] **Bernard Rougier (sous la direction de),** *Qu'est-ce que le salafisme ?* **Paris, PUF, 2008.**

 ISBN 978-92-3-204180-7



Patrimoine 2001. Bas-relief, tête de femme, Égypte © UNESCO/W. Denker

MOUVEMENTS DE FEMMES ET FEMMES EN MOUVEMENT DANS LE MONDE ARABO-MUSULMAN

LES FEMMES SUBISSENT DANS LE MONDE ENTIER UNE DISCRIMINATION UNIVERSELLE. DANS LE MONDE ARABO-MUSULMAN, CETTE DISCRIMINATION S'EXPRIME SOUS FORME LÉGALE DANS LE STATUT PERSONNEL. AU XIXe SIÈCLE, LES FEMMES SONT UN DES ENJEUX DU MOUVEMENT DE LIBÉRATION INTELLECTUELLE, DIT LA *NAHDA*. UN CONSENSUS RELATIF À L'ÉDUCATION SE MET EN PLACE : L'ENSEIGNEMENT DOIT ÊTRE GÉNÉRALISÉ ET TOUTES LES FEMMES Y ONT DROIT. L'ÉDUCATION EST ALORS CONSIDÉRÉE PAR LES GRANDES FIGURES DE CE MOUVEMENT (QASIM AMIN) COMME UN DES PILIERS DU RENOUVEAU CULTUREL ARABE : LA FEMME DOIT PARTICIPER À L'ESPACE PUBLIC EN ALLANT À L'ÉCOLE, PUIS EN TRAVAILLANT HORS DE LA MAISON. SEUL UN PROJET POLITIQUE CONSERVATEUR PEUT JUSTIFIER SON CLOISONNEMENT DANS LA SPHÈRE PRIVÉE. DE NOS JOURS, LA SCOLARISATION DES FILLES A BIEN AVANCÉ ET LE TAUX DE FÉCONDITÉ A BAISSÉ DE FAÇON SIGNIFICATIVE. MAIS LE TAUX D'ACTIVITÉ FÉMININE RESTE FAIBLE. VIOLENCES ET GUERRES LIMITENT LA PARTICIPATION DES FEMMES AU PROJET SOCIAL GLOBAL, MÊME SI L'ON NOTE UN PEU PARTOUT UN DÉVELOPPEMENT DE L'ACTION COLLECTIVE DES FEMMES EN VUE D'UNE AMÉLIORATION DE LEURS CONDITIONS SOCIALES ET DE LEURS DROITS. L'INTERACTION ENTRE LES CHANGEMENTS SOCIAUX ET L'INTERVENTION GRANDISSANTE DES FEMMES DANS LA SPHÈRE PUBLIQUE BOUSCULE DE FAÇON PROFONDE LES REPRÉSENTATIONS DE LEURS RÔLES DANS LEUR SOCIÉTÉ.



Le monde arabo-musulman comprend plus d'une trentaine de pays. On peut définir cet espace comme celui des pays où la langue est majoritairement l'arabe, soit plus d'une vingtaine de pays et celui où l'Islam est la religion pratiquée par une grande partie de la population comme l'Iran, la Turquie, le Pakistan, l'Afghanistan… Cette définition permet d'inclure les minorités culturelles et religieuses (comme les Berbères en Algérie et au Maroc, les Kurdes, Arméniens et Turkmènes dans divers pays du Moyen-Orient ou d'Asie…).

Dans ce groupe de pays qui rassemble plus d'un milliard de personnes, on retrouve des traits communs à la situation de l'ensemble des femmes du monde : une faible représentativité politique, des revenus moindres que ceux des hommes et des violences spécifiques. Néanmoins, la discrimination énoncée sous forme légale dans le statut personnel y est particulière, elle est le point nodal où s'expriment les forces souhaitant figer la situation des femmes.

Cet ensemble de pays est caractérisé par une hétérogénéité de situations ; on trouve des États au PIB par habitant très élevé[1], et au bas de l'échelle des pays au PIB cent à cent cinquante fois inférieur[2]. Les différences sont également perceptibles dans un même pays selon les régions, rurales ou urbaines. Mais au-delà de la diversité des situations et des rythmes de changement on peut percevoir des tendances communes. Dans ces pays les femmes sont actives pour la transformation de leurs conditions de vie. Leurs aspirations à la justice et à la liberté sont conçues comme une volonté d'amélioration pour toute la société. Elles l'ont montrée par leur engagement dans des contextes coloniaux pour la libération de leur pays au cours desquels elles ont fait la preuve de leur loyauté à la cause nationale parfois même au détriment de leurs propres droits. Puis, après les indépendances, pour des améliorations politiques, économiques, sociales et culturelles, bénéfiques à l'ensemble de leurs sociétés dans la dénonciation des discriminations et les luttes contre la pauvreté.



L'auteur

Feriel Lalami, formatrice dans le domaine de l'interculturel et chargée de cours de sociologie du genre à l'université de Poitiers (France), publie sur la situation des femmes dans le Maghreb dans des revues spécialisées et divers ouvrages : *Le Code de la famille, frein aux dynamiques sociales en Algérie et effets sur les migrantes,* in CRDTM (coord.), Genre et développement. l'Harmattan, novembre 2008 ; *Enjeu du statut des femmes durant la période coloniale en Algérie.* Nouvelles questions féministes, 2008, Vol 27, n°3, p.16-27, *Femme dans la guerre* et *En écho à un itinéraire.* Nicolas Bancel (dir), *De l'Indochine à l'Algérie, la jeunesse en mouvements des deux côtés du miroir colonial 1940-1962,* Paris, La Découverte, 2003. p.94-111.

DES ANCÊTRES MARQUENT LE CHEMIN

Les mouvements de femmes ont des repères historiques importants incarnés dans des personnalités féminines remarquables. Sans remonter jusqu'aux grandes figures féminines, poétesses, dirigeantes politiques, savantes, qui ont jalonné l'histoire de cette aire on peut noter le développement d'un mouvement résolument engagé pour le changement de la situation des femmes à partir du XIXe siècle.

En effet, les débats sur ce thème prennent de l'ampleur pendant la période de la *Nahda* (renouveau). La question se pose, après la chute de l'Empire ottoman et le traumatisme du fait colonial, de savoir pourquoi on observe un tel retard (*taakhour*) par rapport à l'Occident ? À la fin du XIXe siècle et au début du XXe siècle, les ouvrages sur cette interrogation et les propositions de réformes se multiplient. Les thèmes politiques, sociaux et culturels comme la réforme de l'État, de l'économie et la situation des femmes sont débattus.

En ce qui concerne les femmes, il s'établit un consensus sur le sujet de l'éducation. Rifaa Rafi Al Tahtawi (1801-1871) et Cheikh Mohammad Abdou (1849-1905), ont considéré le droit des femmes à l'éducation comme l'un des piliers du renouveau culturel arabe. En 1873, le vice-roi d'Égypte fonde la première école de filles. En revanche le sujet du voile suscite des positions partagées. Mohammad Abdou, personnage prééminent dans le mouvement, identifie dans le voile « la forme la plus abjecte de la servitude ». Le poète irakien Jamil Al Zahawi sera emprisonné en 1911 pour avoir prôné la disparition du voile et l'émancipation des femmes.



Bibliographie

- BAKALTI, S. *La femme tunisienne au temps de la colonisation*. Paris, l'Harmattan, 1996. 307 p.
- FAHMY, M. *La condition de la femme en Islam*. Allia, 2002. 150 p.
- SHARAWI, H. *Harem Years: the Memoirs of an Egyptian Feminist* (1879-1924). Translated and introduced by Margot Badran. University of New York, 1987. 158 p.
- MERNISSI, F. *Le harem politique, Paris,* Albin Michel, 1987. 293 p.
- ROUMO, K. *Le Coran déchiffré selon l'amour*, Koutoubia. 2009. 283 p.
- SAADAWI, N. *La face cachée d'Ève*, Des Femmes, 1982, 411 p.
- UNPD, *The Arab Human Development Report 2005. Towards the Rise of Women in the Arab World*, 335 p.
- WADUD, A, *Quran and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective,* Oxford University Press, 1999. 144 p.
- MIR HOSSEINI, Ziba, *Towards Gender Equality : Muslim Family Laws and the Shari'ah. In Wanted : Equality and Justice in the Muslim Family*. Zainah Anwar. Website : musawah.org
- FAY, Mary An, *International feminism and the women's movement in Egypt 1904-1923,* Journal of Middle East Women's Studies, Volume 4, Nb 1, Winter 2008.
- GLACIER, Osiris. *Le féminisme arabe*, Relations, septembre 2007.
- JASSER, Ghaiss, *Voile qui dévoile. Intégrisme, sexisme et racisme*, Nouvelles Questions féministes, Vol 25, n°3, 2006.
- TABUTIN, Dominique, SCHOUMAKER, Bruno, *La démographie du monde arabe et du Moyen-Orient des années 1950 aux années 2000*, 2005, Population, N° 5-6.
- AVERROES, Exposition de « *La République* » de Platon, premier Traité, Petite anthologie Le Courrier, mensuel de l'UNESCO, septembre 1986, 39e année.

Le juriste égyptien Qasim Amin (1863-1908) va plus loin. Dans ses ouvrages, *Tahrir el mar'a* (Libération de la femme) en 1899 et *El mar'a el jadida* (La Nouvelle femme) en 1900 dans lesquels il s'attache à démontrer que l'Islam ne peut être tenu comme la cause de cet état de fait. Il attaque la société non mixte et dénonce l'impossibilité pour la femme d'exercer ses fonctions et ses tâches dans la vie tant que persisterait la séparation entre les deux sexes. Il considère que la femme subit l'*istibdad* (despotisme) et il fait le lien avec la tyrannie politique : « on voile la femme sous le joug de l'homme et l'homme sous le joug du gouvernement. Là où les femmes jouissent de leurs libertés individuelles, les hommes jouissent de leurs libertés politiques, les deux situations sont interdépendantes ». Mansour Fahmy (1886-1959), étudiant égyptien, soutient une thèse à la Sorbonne en 1913, *La condition de la femme en Islam*[3], sous la direction du professeur Lévy Bruhl. De retour dans son pays il est accusé d'avoir défendu une thèse hostile à l'Islam et il est écarté de l'enseignement supérieur.

Bien que dans le récit historique de la *Nahda* les penseurs hommes soient les plus évoqués, les femmes participent aussi aux débats non seulement parce qu'elles écrivent, organisent des salons littéraires, mais aussi s'activent dans des rencontres, militent pour l'éducation, le vote et accomplissent des gestes symboliques ou héroïques. L'Égyptienne Huda Cha'raoui (1879-1947) est la plus connue d'entre elles. Elle pose bien sûr le problème de l'éducation, mais aussi celui du voile, de la réclusion des femmes et des droits civils et politiques. Elle fonde l'*Egyptian Feminist Union* le 16 mars 1923. La même année, de retour d'une rencontre internationale de femmes à Rome, Huda Cha'raoui, et Saiza Nabaraoui (1897-1985) se dévoilent à la gare du Caire, découvrant ainsi leur visage. La foule des femmes s'est mise à applaudir. Huda Cha'raoui mène des rassemblements de femmes à l'ouverture du Parlement en janvier 1924 et soumet une liste de demandes comme l'élévation de l'âge légal au mariage (18 ans pour les hommes et 16 ans pour les femmes), le divorce judiciaire et la restriction de la polygamie. Elle demande également le droit de vote[4]. Ces revendications ont été ignorées par le gouvernement du Wafd[5], ce qui entraîne sa démission du Comité central des femmes du Wafd[6]. Afin de « faire entendre la voix de la femme égyptienne partout dans le monde », elle fonde en 1925 *L'Égyptienne. Revue mensuelle. Féminisme. Sociologie-Art* dont Nabaraoui est rédactrice en chef et qui paraîtra jusqu'en 1945. *«* Les auteures y défendent l'indépendance *matérielle des femmes, l'égalité politique et sociale avec l'homme, et la coopération entre fémi-nistes arabes et européennes »*[7].

En Syrie, Nazik Al Abid (1887-1959), femme cultivée qui écrivait dans diverses revues et participa à plusieurs congrès de femmes arabes, mène militairement la résistance armée face aux troupes françaises ce qui lui vaut l'exil. En Turquie avec les *Tanzimat* (les réformes) les femmes obtiennent le droit de vote en 1934, bien avant certaines Européennes.

Des regroupements régionaux sont organisés. En 1930 se tient à Damas le premier *Congrès des femmes d'Orient* pour revendiquer une série de réformes dans l'esprit de l'égalité des sexes. Puis « en 1944*, la Conférence féministe arabe,* qui réunissait au Caire des déléguées de l'Égypte, de l'Iraq, du Liban, de la Palestine, de la Syrie et de la Transjordanie, inaugura l'idéologie du féminisme panarabe en produisant, entre autres choses, cinquante et une résolutions en vue de réaliser l'égalité entre les sexes, y compris la féminisation de la langue, à l'intérieur de l'unité panarabe. Peu de temps après, en 1945, était créée *l'Union féministe arabe* »[8].

Au Maghreb, les idées de la *Nahda* circulent également. En 1924 la Tunisienne Manoubia Ouertani dénonce le voile. La même année, Nadjet Ben Othman apparaît dévoilée sur la tribune publique du parti *Destour*. Le 8 janvier 1929, Habiba Menchari[9] plaide dévoilée devant près d'un millier de personnes pour l'abolition du voile et de la polygamie.

Tahar Haddad (1898-1935) publie en 1930, *Notre femme dans la législation musulmane et dans la société*, plaidoyer pour une relecture éclairée du Coran et des *hadiths*. Son travail servira de socle pour le contenu du statut personnel tunisien à l'indépendance, la loi la plus avancée du point de vue de la reconnaissance de droits aux femmes dans les rapports familiaux. En Algérie, la réflexion et les débats en lien avec ce mouvement sont menés dans l'Association des oulémas, fondée en 1931. Sur l'éducation des filles, il y a un accord complet et grâce à cette association nombre de filles éviteront l'analphabétisme[10]. Dans toute l'Algérie où l'analphabétisme est généralisé[11] et notamment celui des filles, des *médersate* (écoles) vont être créées à partir de 1931 où l'on apprend l'arabe, non enseigné dans le système scolaire colonial. Un autre parti, la Fédération des élus, entame dans *L'Entent*e, son organe hebdomadaire, le débat sur le statut de la femme et du voile dans quelques numéros de janvier 1938 à juin 1939, mais accentue surtout les revendications de scolarisation des filles.

Les femmes qui enseignent militent en même temps. Pour elles, le lien est évident. Anissa Boumédine, institutrice et présidente de l'Association de la jeune fille arabe algérienne plaide pour que les femmes conquièrent leur droit à l'instruction en les interpellant : « Il ne dépend pas uniquement de toi, mais il dépend d'abord de toi d'échapper à la situation inférieure qui t'est faite […] puisque tu as compris que la musulmane véritablement fidèle aux préceptes de sa religion n'est pas celle qui accepte de croupir dans l'ignorance. Celle-là ignore ses devoirs et s'écarte du livre de Dieu »[12]. Dans les années cinquante, des femmes, emprisonnées pour activités nationalistes, continueront à alphabétiser et apprendre l'arabe et le français à leurs codétenues des autres partis nationalistes.

Cette période est marquée par le constat explicite d'une situation particulière faite aux femmes et donc la naissance d'une subjectivité et l'émergence publique de figures féminines fortes porteuses d'un projet d'émancipation. Les femmes avancent des revendications concernant l'éducation des filles et s'interrogent sur la nécessité du voile. Les questions liées au mariage et à la répudiation ont moins de réceptivité, ce qu'on peut expliquer en partie par le fait que le mouvement nationaliste dans son ensemble est alimenté par la religion qui renforce la cohésion des colonisés pour se différencier de l'occupant. Aussi le statut personnel devient-il, par glissement, le symbole de l'Islam tout entier.

Rubrique rédigée par Jacques Nicolaus

Autres époques, Autres lieux

Les suffragettes

On a en premier appelé « suffragettes » les femmes qui en Angleterre réclamaient le droit de vote féminin. Le terme s'est ensuite étendu à toutes les femmes qui réclamaient ce droit dans les pays anglo-saxons. La première à l'employer est Emmeline Pankhurst à Manchester.

Au XIXe siècle, la démocratie libérale s'installe dans la majorité des pays capitalistes développés, en particulier dans les pays anglo-saxons. Cette démocratie est incomplète, car elle est réservée aux hommes. Seuls ces derniers peuvent voter et se faire élire. Le suffrage n'est donc pas universel et c'est par abus de langage qu'on le nomme ainsi à cette époque.

C'est par une lutte déterminée et courageuse que des femmes militantes vont l'obtenir. Elles sont en butte aux préjugés de la société et aux railleries masculines. L'idée est souvent solidement ancrée que les femmes sont dotées d'une intelligence inférieure à celle des hommes et surtout qu'elles sont incapables de se mêler de politique[1].

Ce fut en Nouvelle-Zélande que les femmes, pour la première fois, en 1893, purent voter. Kate Sheppard (1847-1934) fut une des plus célèbres des suffragettes de ce pays. Elle fonda la Woman's Christian Temperance Union, qui luttait contre l'alcoolisme[2] et exigeait le vote féminin afin de faciliter des mesures législatives protectrices en faveur des femmes et des enfants. Son action aboutit en 1893 à une pétition qui fut votée au Parlement. Elle continua son action en incitant les femmes à utiliser ce droit de vote. Elles furent 65% à voter aux législatives de 1893. En 1919 l'éligibilité des femmes fut votée par le Parlement néo-zélandais.

En Angleterre le mouvement féministe fut dopé par la situation en Nouvelle-Zélande, la grande figure fut Millicent Fawcett qui fonda en *1897* l'Union nationale pour le suffrage féminin (National Union of Women's Suffrage) et revendiqua le droit de vote pour les femmes. Il fallut que Fawcett réussisse à convaincre les hommes, seuls à avoir le pouvoir de donner le droit de vote aux femmes : les femmes devaient obéir aux lois et donc devraient avoir le droit de participer à leur création. C'est la Grande Guerre (1914-1918) qui fut le tournant décisif. Pendant que les hommes combattaient au front, les femmes firent la démonstration de leurs capacités dans la production et l'exercice des responsabilités. En 1918 (*the Representation of the People Act 1918*) elles purent voter, mais de façon restrictive[3], c'est en 1928 qu'elles obtinrent les droits équivalents à ceux des hommes dans ce domaine.

Le Royaume-Uni fut le huitième pays à donner le droit de vote aux femmes. Les femmes purent voter en Australie (1902), en Finlande (1906), aux États-Unis (1919) sur le plan fédéral… La France ne l'établit qu'en 1944[4].

1 C'est vrai dans beaucoup de domaines, arts, sciences et tous les postes de responsabilité… Cette opposition au féminisme s'exprime ouvertement alors. De nos jours de tels arguments ne sont plus utilisés publiquement, mais les préjugés ont la vie dure…

2 L'alcoolisme faisait des ravages dans les milieux prolétaires. Pour les femmes et les enfants, cela pouvait avoir des conséquences dramatiques, violences, difficultés à finir les fins de mois…

3 Aux femmes de plus de 30 ans, propriétaires terriennes ou locataires ayant un loyer annuel supérieur à 5£ ou dont le conjoint l'est ainsi que les diplômées d'universités britanniques

4 Un projet fit long feu en 1920 ; il fut voté par la Chambre des députés, mais repoussé par le Sénat (1922) et le projet fut abandonné. En 1936, le gouvernement de Front populaire eut trois femmes ministres. Ces femmes aux hautes responsabilités ne pouvaient pas voter.

Propositions pédagogiques : vivre et penser l'interculturalité

Comprendre le texte

- *Qu'est-ce qui distingue et rapproche le statut de la femme entre le monde arabo-musulman et d'autres cultures ?*
- *Quel parallèle Qasim Amin établit-il entre le statut de la femme et celui du citoyen ?*
- *Quel est l'argument d'Anissa Boumédine pour justifier l'éducation des femmes ?*
- *Quelles sont les revendications principales des féministes en pays d'Islam ?*
- *Pourquoi les rébellions nationalistes ménagent-elles les questions religieuses ?*
- *Trouve-t-on un lien entre situation économique et situation de la femme ?*
- *Comment s'articule la différence de scolarisation entre filles et garçons ?*
- *Quelles sont les caractéristiques du travail féminin en pays d'Islam ?*
- *Quelles sont les conséquences de la guerre sur le travail féminin ?*
- *Quelles sont les deux grandes tendances dans la lutte pour l'émancipation des femmes ?*
- *Qu'est-ce qui distingue « Sharia » et « fiqh » ?*
- *Citez les trois avancées historiques les plus importantes sur le statut de la femme en pays d'Islam.*
- *Qu'est-ce que le « crime d'honneur » ?*
- *Quels ont été les changements principaux dans les revendications féministes en pays d'Islam ?*
- *Quelles sont les modalités principales d'action féministe en pays d'Islam ?*

Dialoguer avec le texte

- *Une femme peut-elle être libre tout en devant porter le voile ?*
- *Le port du voile est-il un symbole d'humiliation ?*
- *Faut-il abolir la polygamie ?*
- *Féminisme et Islam peuvent-ils se conjuguer ?*
- *Pourquoi les filles sont-elles parfois plus scolarisées que les garçons ?*
- *L'universalisme est-il une garantie d'émancipation pour la femme ?*
- *En quoi l'Islam est-il le vecteur d'un respect de la femme ?*
- *Faut-il respecter les traditions religieuses ?*
- *Quelles différences principales observe-t-on dans les revendications féministes entre Occident et pays d'Islam ?*

Modalité pédagogique suggérée: problématiser l'évaluation

Trois questions sont choisies. Chaque participant répond par écrit. Un participant volontaire lit son travail. Chaque participant rédige une courte évaluation du travail, accompagnée d'une note. Le volontaire sollicite cinq personnes afin qu'elles lisent leur évaluation. Une discussion s'instaure, où chacun - sauf l'auteur de la réponse initiale - commente l'évaluation fournie, en spécifiant les commentaires qui lui paraissent appropriés ou pas. Une note moyenne du groupe est donnée. L'auteur de la feuille conclut la discussion avec ses commentaires sur ce qui s'est passé, et décide s'il est d'accord ou non avec la note. On passe au travail d'une autre personne. Si cela ne paraît pas utile, on passe à d'autres questions initiales. La procédure recommence. Analyse du travail et de l'exercice avec l'ensemble du groupe.

Rubrique rédigée par Oscar Brenifier

Exercices pédagogiques

Simulation d'une campagne ONG

- *Expliquer aux participants que l'objectif de l'exercice est de créer une campagne pour le statut des femmes face à une situation de non-reconnaissance des droits.*
- *Diviser les participants en sous-groupes, en expliquant que chacun représente une ONG pour les droits des femmes.*
- *Chaque sous-groupe réfléchit et construit une campagne. Il choisit les thématiques ainsi que les stratégies et les méthodes.*
- *Chaque groupe expose sa campagne en utilisant un tableau de papier comme support.*
- *Engager une discussion sur les similitudes et les différences des campagnes exposées ainsi que le degré de réalisme face aux contraintes imaginées.*
- *Discussion avec tous les participants sur les différents contextes, époques, thématiques et stratégies utilisées par les mouvements de femmes dans le monde arabo-musulman.*
- *Comparer les différents travaux des sous-groupes.*

Rubrique rédigée par Jonathan Levy

Depuis les années soixante, les changements sociaux en ce qui concerne la situation des femmes sont considérables et s'apparentent, dans certains secteurs, à de véritables mutations.

Dans certains pays les avancées sont nettement plus importantes et sont liées en partie aux ressources dont disposent les États. Ainsi selon le classement 2007 de l'IDH (indice de développement humain), le Koweït occupe-t- il la 31e place, le Qatar la 33e et les Émirats Arabes Unis la 35e alors que le Mali se place en 178e position et l'Afghanistan en 181e position. En se référant aux indicateurs sexospécifiques du développement humain élaborés selon des critères de santé, d'accès à l'instruction et de niveau de vie des femmes, on retrouve sensiblement les mêmes pays : le Koweït à la 33e place, le Qatar à la 37e, les Émirats Arabes Unis à la 39e alors que le Mali est à la 173e, le Soudan à la 147e et la Mauritanie à la 137e.

C'est indubitablement dans le domaine de l'éducation que l'on constate une progression rapide. Au lendemain des indépendances, la population se trouve dans un état d'analphabétisme quasi généralisé et surtout les femmes. Les séquelles en sont encore perceptibles dans les tranches d'âge des femmes âgées de 50 ans et plus.

Aujourd'hui, dans certains pays, la scolarisation des fillettes est presque totale et on ne constate qu'une faible différence entre les zones urbaines et rurales. La Libye a résorbé en dix années une différence considérable entre garçons et filles. Dans d'autres pays comme la Jordanie, le Liban, la Tunisie, le taux général de scolarisation des filles est supérieur à celui des garçons. Partout le taux de déperdition scolaire est inférieur chez les filles et comme elles obtiennent de meilleurs résultats scolaires, l'égalité, voire même un avantage pour les filles, est atteinte dans l'enseignement supérieur en Algérie, en Arabie saoudite, à Bahreïn, aux Émirats Arabes Unis, en Jordanie, au Koweït, au Liban, en Libye, à Oman, au Qatar et en Tunisie. Les plus grandes différences entre les sexes se situent dans les pays à faibles revenus comme la Somalie, la Mauritanie, le Yémen où l'on peut constater la corrélation entre une scolarisation des fillettes réduite et l'insuffisance d'établissements scolaires.

La baisse rapide du taux de fécondité est un autre trait commun aux sociétés arabo-musulmanes où le nombre d'enfants par femme a diminué de façon importante en une génération. Après une période de forte fécondité, la transition démographique a commencé dans cette zone depuis une trentaine d'années. Le taux d'accroissement de la population passe de 2,9% en 1980-1984 à 2,3% en 1990-1994 et à 1,9% au début des années 2000[13]. Par exemple, en Tunisie, en Algérie, au Maroc où l'indice synthétique de fécondité était de sept enfants en moyenne par femme dans les années soixante-dix a chuté à deux enfants par femme aujourd'hui. Cette mutation accélérée est due à l'élévation de l'âge du mariage des femmes. Dans certains pays on se marie beaucoup plus tard que dans les pays occidentaux comme en Algérie, au Maroc, en Tunisie où l'âge moyen est passé de 18 ans en 1965 à plus de 30 ans actuellement. L'âge moyen au mariage est de 30 ans en Libye, 27 ans en Jordanie. Deux autres facteurs peuvent également expliquer la baisse du taux de natalité : l'allongement de la durée des études et le taux de prévalence contraceptive en augmentation régulière, estimé à près de 40% en moyenne générale. Avec des différences entre pays et entre régions d'un même pays on peut affirmer que le ralentissement est effectif.

Toutefois, le taux d'activité féminine, bien qu'en progression, ne suit pas une courbe ascendante rapide. En effet, dans la plupart des pays considérés on relève un taux de chômage général élevé. Le rapport du PNUD de 2005[14] donne un taux d'activité féminine de 33,3% dans le monde arabe contre 55,6% de moyenne mondiale. Cependant, ce taux calculé par les organismes statistiques est certainement sous-évalué. D'une part, il ne prend pas en compte l'emploi informel dans lequel les femmes sont souvent massivement engagées (notamment pour le travail de *care*), d'autre part, le travail qu'elles fournissent dans le secteur agricole n'est parfois pas comptabilisé. L'aspiration des femmes à occuper un emploi rémunéré est patente si on considère le taux de chômage féminin en augmentation, reflet de leur demande.

On remarque un nombre important de femmes entrepreneures dans la plupart des pays. D'une part, le modèle de Lalla Khadidja, la première femme du Prophète et femme d'affaires avisée, est prégnant dans le monde arabo-musulman, d'autre part, la séparation des biens dans le cadre du mariage permet aux femmes de gérer leur propre entreprise. Créer son affaire est également un moyen de contourner les obstacles existant sur le marché de l'emploi au recrutement des femmes.

Les tendances relevées ne peuvent être étendues aux pays où les conflits qui y sévissent ont parfois dégradé considérablement la condition des femmes comme en Iraq. Ces pays ne suivent pas les progrès en cours selon les rythmes constatés dans les autres pays, mais au contraire reculent dans les domaines de l'éducation, de la santé et des droits des femmes. Ainsi l'Iraq, un des pays les plus développés de la région, qui a connu la guerre (1980-1988), l'embargo (1990-2003) et l'invasion (2003-2009) a-t-il vu la situation des femmes régresser fortement sur tous les plans. Les situations d'occupation et de conflits en Afghanistan, Iraq, Palestine, entraînent la paupérisation des femmes, l'aggravation des conditions de la gestion de la vie quotidienne due aux restrictions en eau et en électricité. En outre, la montée des conservatismes est favorisée par les violences de guerre : les femmes se trouvent de fait sévèrement limitées dans leurs déplacements et leurs activités dans la sphère publique. En Palestine beaucoup de femmes abandonnent leurs études avant le *tawjihi* (baccalauréat) et se marient jeunes (à moins de 25 ans). En Iraq où l'embargo a sévi de 1990 à 2003, suivi par l'invasion américaine en 2003, la situation des femmes a régressé sur tous les plans : déscolarisation, dégradation au plan santé. Plus de 9% de la population féminine est constituée de veuves. On peut sans conteste affirmer que les effets délétères des conflits sont subis avant tout par les femmes.

LES FEMMES S'ORGANISENT

L'augmentation du niveau scolaire, la baisse du nombre d'enfants par femme et la hausse du taux d'activité créent des conditions favorables pour les capacités d'action collective des femmes. C'est ainsi qu'on a vu se multiplier ces trente dernières années des associations, des organisations et des collectifs de femmes ayant pour objectif l'amélioration de leur statut et de leur condition, pour acquérir des droits. Malgré des contextes politiques peu favorables, les femmes s'organisent pour concrétiser des avancées dans les domaines politiques, économiques, sociaux et culturels. On peut distinguer deux logiques d'approche qui ne sont pas opposées dans leurs objectifs : l'une qui cherche à démontrer que l'Islam n'est pas la cause de l'infériorisation des femmes, l'autre qui se place dans une logique universaliste de l'égalité des sexes.



L'APPROCHE PAR LA RELECTURE DES TEXTES RELIGIEUX

En Iran, en Égypte, au Maroc, en Malaisie, des femmes s'autorisent à relire des textes sacrés, Coran et *hadiths* pour interroger la place des femmes dans les pays musulmans aujourd'hui et démontrer qu'on ne peut trouver dans l'Islam l'explication de l'oppression des femmes. Fatima Mernissi dans son essai *Le Harem politique*[15] veut montrer que les fondements religieux sur lesquels repose la discrimination sexuelle aux fins d'écarter les femmes des centres de décision, sont de la fabrication des hommes. Dans les années 1990, la revue *Zanan* (Femmes)[16] en Iran publie des articles sur les interprétations patriarcales du Coran et sur la nécessité pour les femmes de faire de l'exégèse. C'est l'argument de l'anthropologue Ziba Mir Hosseini[17] qui distingue entre *Sharia* et *fiqh*, soit d'une part entre les textes sacrés et d'autre part leur interprétation par les hommes et donc sujette à modifications selon le contexte historique. Pour ce courant d'idées, le Coran ne fait pas de différence entre les hommes et les femmes dans leurs devoirs envers Dieu ; il y a une égalité spirituelle, celle des croyants et des croyantes et celle des âmes (*nefs*) qui rendront compte le jour du Jugement. Elles se qualifient elles-mêmes de féministes. Le premier *Congrès international sur le féminisme musulman* a eu lieu du 27 au 29 octobre 2005 à Barcelone, suivi par un colloque à Paris organisé par l'UNESCO et la Ligue des droits de l'Homme en 2006[18].

Outre l'égalité sur le terrain social, ces mouvements étendent leurs requêtes aux droits religieux, comme celui de conduire la prière. Ainsi Amina Wadud, professeure d'études islamiques[19] à l'université du Commonwealth de Virginie, osera le 18 mars 2005 un geste symbolique : elle dirigera une prière mixte à New York, acte qu'elle réitèrera le 17 octobre 2008 en Angleterre. Elle ouvre ainsi la voie à la revendication pour le droit à un imamat féminin.



L'APPROCHE AU NOM DE L'UNIVERSALITÉ DES DROITS HUMAINS

La plupart des mouvements de femmes qui activent pour un mieux-être des populations féminines se réclament de l'universalité des droits humains à l'égalité, la justice et la dignité. Contrairement à ce qui est en général avancé par leurs détracteurs, ces droits revendiqués dérivent de leur propre histoire et non pas d'un mimétisme des mouvements en Occident. N'est-ce pas Ibn Ruchd, Averroès, (Cordoue 1126 - Marrakech 1198), commentant Platon qui affirmait : « Nous savons que la femme, en tant qu'elle est semblable à l'homme, doit nécessairement partager les fins ultimes de l'homme. (…) Si la nature de l'homme et de la femme est identique et que toute constitution de même type doit déboucher sur une même activité sociale précise, il est alors évident que dans cette société [ce modèle] la femme doit accomplir les mêmes tâches que l'homme »[20]. Ces demandes émergent aussi du produit de leur expérience concrète de vie et de culture.

Nawal es-Saadawi, psychiatre, est une personnalité repère de ces mouvements. Elle publie en 1977, *La face cachée d'Ève* et fonde en 1982 l'Association de solidarité des femmes arabes[21] qui a des sections dans plusieurs pays arabes. La revue de l'association, *Nun* (*nun* est la première lettre du mot *nissa*, femmes en arabe) rend compte des situations de femmes et de leurs actions pour le changement. Ce n'est qu'à partir des années quatre-vingt que les organisations de femmes se multiplient. Elles revendiquent une égalité conforme au principe énoncé dans la plupart des Constitutions (sauf dans la Loi fondamentale de l'Arabie saoudite). En outre, la Convention pour l'élimination de toutes les formes de discriminations à l'encontre des femmes (CEDAW) a été ratifiée par presque tous les États arabes et musulmans sauf l'Iran, la Somalie et le Soudan. Cependant leur ratification a été accompagnée de réserves liées au statut personnel qui, selon les initiatrices de la campagne, vident de sens la Convention. C'est pourquoi en 2006, une campagne *Égalité sans réserves* a été lancée dans quelques pays qui couvrent la région du Maghreb, du Moyen-Orient et du Golfe, pour la levée de ces réserves et pour la signature du protocole facultatif qui permet aux citoyens de signaler les atteintes à la Convention. Le roi du Maroc a annoncé le 10 décembre 2008, à l'occasion du 60e anniversaire de la Déclaration universelle des droits de l'homme, la levée des réserves émises à propos de la CEDAW lors de sa ratification par le Maroc en 1993.

Dans la plupart des pays du monde arabo-musulman, la discrimination la plus manifeste est légale, se concrétisant dans la conception du statut personnel. En effet, nombre de lois relatives aux rapports familiaux donnent prééminence au mari sur l'épouse dans le mariage comme dans le divorce, tolèrent la polygamie, accordent la tutelle parentale seulement au père et instituent un partage inégal des successions. La Turquie depuis 1923 et la Tunisie depuis 1957 font exception. Nombre de groupes de femmes travaillent donc à modifier les lois comme un des outils du changement. Après de longues batailles et campagnes, des avancées ont pu être obtenues. Ainsi au Maroc en 2004, la réforme de la *Muddawanna* supprime-t-elle le *wali* (tuteur matrimonial), la famille est placée sous la responsabilité des deux époux, le devoir d'obéissance de l'épouse est supprimé, la polygamie soumise à conditions et la répudiation est abolie. En Algérie en 2005, la révision du code de la famille de 1984 supprime le devoir d'obéissance de l'épouse, contrôle davantage la polygamie en imposant l'autorisation du juge. L'État du Bahreïn adopte en mai 2009 un code de statut personnel pour les sunnites qui stipule le consentement des femmes à leur mariage, leur droit d'inclure des clauses dans leur contrat de mariage et d'obtenir une résidence séparée en cas de polygamie.

En Iran, la *Campagne pour l'Égalité* est lancée pour rassembler un million de signatures, nécessaires selon la Constitution, pour parvenir à un projet de loi contre la discrimination. En Arabie saoudite une journaliste, Najeha al Huweidar, est à la tête d'un mouvement qui réclame la suppression du *mahram*, ce tuteur sans l'autorisation duquel les femmes, même majeures, ne peuvent circuler ou accomplir d'actes administratifs de leur propre chef.

En Tunisie, la principale association de femmes, l'Association tunisienne des femmes démocrates, a, depuis quelques années, lancé une campagne pour l'égalité devant l'héritage que le code de statut personnel tunisien ne reconnaît toujours pas.

Des réformes ont permis que la nationalité de la mère puisse être transmise à ses enfants, voire à son conjoint en Algérie, Tunisie, en Égypte et en Iraq. Dans certains pays les associations de femmes ont réussi à obtenir la pénalisation du harcèlement sexuel (Algérie et Tunisie en 2004, Jordanie en 2008). Les femmes koweitiennes ont finalement obtenu le droit de vote en 2006.

Les organisations sont aussi mobilisées dans la lutte contre les violences faites aux femmes. En Jordanie, après des années de campagne, les organisations de femmes ont remporté gain de cause en ce qui concerne les crimes d'honneur qui étaient trop faiblement sanctionnés. La loi de protection de la famille adoptée en 2008 met en place des tribunaux spéciaux pour juger ces crimes. En Algérie, après que des femmes vivant seules pour travailler dans la ville pétrolière de Hassi Messaoud ont subi des viols collectifs, des associations de femmes ont soutenu les plaignantes pour un procès exemplaire. Dans nombre de pays comme au Maghreb, à Bahreïn, au Liban, en Jordanie, la protestation contre les violences domestiques s'organise. Les associations de femmes soutiennent les plaintes des femmes, ouvrent des maisons d'accueil et se mobilisent pour des sanctions, voire des lois, dissuasives.

On remarque que certaines revendications premières des mouvements de femmes ont disparu ou se sont transformées. Ainsi la suppression du voile n'est-elle plus une revendication puisque ce voile

n'empêche pas la circulation des femmes dans l'espace public. Tout en le portant, elles étudient, travaillent, tentent de participer à la vie politique. Les entraves sont davantage de l'ordre économique, politique et social. Le droit à l'école a changé d'angle d'approche et se situe sur le terrain de la lutte contre la pauvreté puisque c'est le plus souvent l'absence d'établissements scolaires qui empêche la scolarisation des fillettes dans certaines régions. C'est pourquoi un grand nombre de collectifs de femmes sont engagés dans la lutte contre la pauvreté en organisant des coopératives de production qui valorisent leur savoir-faire et accroît leurs capacités d'action.

Les contraintes auxquelles les mouvements de femmes s'affrontent ne sont pas limitées au domaine économique. Les États qui produisent de la législation discriminatoire ou qui ne mettent pas en application des lois égalitaires, des mouvements islamistes en essor qui partout s'opposent à la cause des femmes, sont des obstacles communs. Les regroupements de femmes utilisent alors toutes les ressources susceptibles de les aider à arracher des résultats ou des réformes qui paraissent toutefois en deçà de leurs objectifs affirmés. L'utilisation des lois, la sensibilisation de l'opinion, le travail de pression auprès des institutions, la solidarité régionale, mais aussi internationale font partie de leur arsenal d'action. Le lobbying auprès de femmes proches de l'État peut être fructueux : la reine Rania de Jordanie a joué un rôle important pour la promulgation de la loi de 2008 ; la princesse saoudienne Adelah bint Abdellah s'implique pour la promotion des femmes dans son pays. Leurs réalisations dans le champ culturel ne sont pas à négliger ; les essais, les romans, les films[22] produits par des femmes témoignent de leur vitalité intellectuelle et tissent un fond de réflexion et d'idées favorables à leur cause.

Dans le monde arabo-musulman marqué par la culture de l'Islam, quelle que soit l'adhésion religieuse individuelle, y a-t-il place pour l'aspiration des êtres humains, et particulièrement des femmes, à la justice, à l'égalité, à la liberté ce vers quoi tendent les idéaux du féminisme ?

À cette question il y a ceux, islamistes ou oulémas conservateurs, qui objectent que l'on plaque un modèle occidental, délégitimant ainsi les revendications de cette nature. De plus ils ont beau jeu de démontrer les failles du modèle « Droits de la personne humaine » quand les principes proclamés sont foulés au pied et perdent ainsi de leur caractère universel. Ils opposent l'Islam aux demandes de droits, ou plutôt des lectures du corpus religieux figées par des siècles de jurisprudence. Or, depuis la fin du XIX[e] siècle nombreux ont été les intellectuels musulmans qui ont dénoncé la perte du sens d'« *un Islam à vocation libératrice* »[23]. Des hommes et des femmes introduisent des failles dans les strates accumulées et montrent, comme Khaled Roumo qu' « *accorder liberté et dignité à tous les citoyens* [est] *conforme à l'éthique musulmane* »[24]. Alors pourquoi mettre en opposition le champ des référents quand les objectifs sont les mêmes ?

Quels que soient les référents invoqués, c'est l'aspiration à l'égalité et à la justice que les femmes en action expriment. Pour Ghaiss Jasser, dans cette dynamique, elles « sont appelées à relever un grand défi. Il s'agit de pratiquer une double rupture : d'un côté avec les éléments oppressifs de leur héritage culturel, et de l'autre avec les courants féministes pervertis, en Occident, par des positions racistes. Elles doivent également consolider des liens de solidarité avec les leurs sur la base des parts nourricières de leur patrimoine humaniste et mener une lutte commune avec leurs alliées naturelles : toutes les féministes qui défendent le principe d'égalité entre les sexes et les cultures »[25]. Les différents mouvements s'inscrivent pour une réforme de la société tout entière accompagnant ainsi la dynamique vers la construction de l'État de droit. Dans nombre de pays, les militantes pour les droits des femmes sont également engagées pour la défense des libertés individuelles et publiques comme corollaires de leur action féministe. L'interaction entre les changements sociaux et l'intervention grandissante des femmes dans la sphère publique bouscule les représentations de leurs rôles dans leur société, mais aussi au niveau international où elles sont souvent représentées comme des victimes passives de pratiques moyenâgeuses.

ANNÉE	MONDE ARABO-MUSULMAN	ANNÉE	MONDE OCCIDENTAL
		1791	Olympe de Gouges publie la Déclaration des droits de la femme et de la citoyenne dont l'article 1 stipule : « La femme naît libre et demeure égale à l'homme en droits ».
		1901	En Allemagne, en Norvège, en Espagne, les femmes obtiennent le libre accès à l'université.
		1910	Clara Zetkin, leader socialiste allemande propose l'instauration d'une Journée internationale des femmes le 8 mars comme rappel de grèves des ouvrières américaines du textile en 1857.
1923	Huda Sha'rawi fonde l'Union des femmes égyptiennes et publie en 1925 la revue *L'Égyptienne.*		
1923	Congrès de l'International Women's Suffrage Alliance auquel participent les déléguées de quarante pays. L'Union des femmes égyptiennes y est représentée.		
1926	Promulgation du code civil turc qui prohibe la polygamie et renforce les droits des femmes dans le divorce.		
1934	Droit de vote des femmes en Turquie		
1938	Conférence des femmes d'Orient		
1944	*La Conférence féministe arabe* se tient au Caire avec des déléguées d'Égypte, d'Iraq, du Liban, de Palestine, de Syrie et de Transjordanie.	**1944**	L'ordonnance d'Alger du 21 avril accorde le droit de vote et l'éligibilité aux femmes en France.
1945	Création de l'Union féministe arabe		
		1949	Simone de Beauvoir publie *Le deuxième sexe.*
1956	Promulgation du Code de statut personnel en Tunisie. La polygamie est prohibée, la répudiation abolie.		
1963	Loi autorisant l'interruption de grossesse pour les mères de plus de cinq enfants, généralisée à toutes les femmes en 1973 en Tunisie		
		1966	Les femmes peuvent exercer une activité professionnelle sans l'autorisation du mari et gérer leurs biens propres en France.
		1967	Loi autorisant la contraception. Les décrets de son application ne seront promulgués qu'en 1971 en France
		1975	Loi sur l'interruption volontaire de grossesse en France
		1976	Les femmes obtiennent le droit de vote au Portugal. Depuis 1931, seules les diplômées de l'Enseignement supérieur avaient le droit de voter.
1977	Nawal es-Saadawi publie *La face cachée d'Ève* où elle dénonce le patriarcat habillé aux couleurs religieuses.		
1979	L'Assemblée générale de l'ONU adopte la Convention internationale pour l'élimination de toutes les formes de discriminations à l'encontre des femmes (CEDAW)		
1981	Des centaines de femmes manifestent publiquement contre un projet de code de la famille inégalitaire en Algérie		
1987	Fatima Mernissi publie *Le Harem politique* où elle rappelle le rôle politique des femmes des débuts de l'Islam.		
		1990	Le droit de vote des femmes est généralisé en Suisse après que le dernier canton l'ait reconnu.
		1992	Loi sur le délit de harcèlement sexuel en France
		1995	Le divorce est légalisé en Irlande.
		2000	Loi sur la parité politique en France
2004	Loi sur le harcèlement sexuel en Tunisie et en Algérie.		
2005	Droit de vote accordé aux femmes au Koweït		
2006	Droit de vote accordé aux femmes aux Émirats Arabes Unis.		
		2009	Autorisation de l'interruption volontaire de grossesse au Portugal.
		2010	Autorisation de l'interruption volontaire de grossesse en Espagne.



Rubrique rédigée par Khaled Roumo

Clés de lecture

> *Quelle définition l'auteur donne-t-il de l'espace arabo-musulman et quels en sont les traits communs relatifs à la condition des femmes ?*
>
> *Dans cet espace, quel est le point de départ des mouvements de femmes à l'époque moderne ?*
>
> *Repérer quelques figures masculines et féminines parmi les précurseurs de ce mouvement.*
>
> *Que pensez-vous de cette observation faite par un féministe égyptien en 1899 : « On voile la femme sous le joug de l'homme et l'homme sous le joug du gouvernement. Là où les femmes jouissent de leurs libertés individuelles, les hommes jouissent de leurs libertés politiques, les deux situations sont interdépendantes ».*
>
> *Évaluer, dans le contexte, ce geste symbolique : en 1923, à leur retour d'un congrès féministe international, deux femmes se dévoilent à la gare.*
>
> *Quelles sont les revendications des féministes ?*
>
> *Noter l'extension de ces revendications à tout le monde arabe : « la Conférence féministe arabe » se tient en 1944.*
>
> *Comparer avec le mouvement au Maghreb.*
>
> *Apprécier, dans le contexte, cet appel lancé à chaque femme, par une féministe algérienne, au début des années 40 : « …Puisque tu as compris que la musulmane véritablement fidèle aux préceptes de sa religion n'est pas celle qui accepte de croupir dans l'ignorance. Celle-là ignore ses devoirs et s'écarte du livre de Dieu »*
>
> *Quelles sont les caractéristiques de la « mutation » qui s'opère à partir des années 60 ?*
>
> *Dans des pays comme l'Iraq, l'Afghanistan et la Palestine, comment la guerre affecte-t-elle les droits de femmes ?*
>
> *Comment les actions collectives des femmes s'approprient-elles les textes fondateurs de l'Islam ?*
>
> *Et parallèlement, comment les revendications des femmes se font-elles au nom de l'universalité des droits humains ?*
>
> *En quoi le traditionnel « statut personnel » lèse-t-il les femmes ?*
>
> *Observer, dans le contexte, la transformation de certaines revendications.*
>
> *Evaluer les obstacles que constituent la pauvreté et les mouvements islamistes pour l'émancipation des femmes.*
>
> *Comment l'engagement des femmes musulmanes change-t-il l'image de celles-ci dans leur société et à l'étranger ?*

---

1 **Qatar : 94 387 $, Émirats Arabes Unis : 55 028 $.**

2 **Yémen : 1171 $, Mali : 657 $, Afghanistan : 416 $. (source : FMI, octobre 2009).**

3 **La thèse de Mansour Fahmy a été publiée par les Éditions Allia en 2002 (p. 144).**

4 **Fay Mary Ann,** *International feminism and the women's movement in Egypt 1904-1923*. **Journal of Middle East Women's Studies - Volume 4, Number 1, Winter 2008, pp. 1-5. http://www.mediterraneas.org/article.php3?id_article=74**

5 **Le Wafd est le parti nationaliste égyptien créé pendant la Première Guerre mondiale.**

6 **Badran Margot,** *Harem Years : the Memoirs of an Egyptian Feminist*, **University of New York. 1987.**

7 **Jasser Ghaiss,** *Voile qui dévoile. Intégrisme, sexisme et racisme*. **Nouvelles Questions féministes, Vol 25, n°3, 2006, p. 85.**

8 **Glacier Osiris «** *Le féminisme arabe* **», Relations, septembre 2007 (719), pp. 30-31.**

9 **Sur la bataille du voile en Tunisie, voir Bakalt Souad,** *La femme tunisienne au temps de la colonisation*, **Paris, l'Harmattan, 1996. 307 p.**

10 **En 1949, dans les écoles créées par les oulémas il y a 16 286 élèves dont 6 696 filles.** *El Basaïr*, **n°173-174 du 15 octobre 1951.**

11 **Le taux de scolarisation des enfants musulmans scolarisables atteignit 5% en 1914, 10% en 1950, 15% en 1955, et 30 % en 1962 selon Pervillé Guy :** *La «francisation» des intellectuels algériens : histoire d'un échec ?* **Site : guy.perville.free.fr**

12 *La République algérienne* **n°140 du 27 août 1948, p. 4.**

13 **Tabutin Dominique et Schoumaker Bruno,** *La démographie du monde arabe et du Moyen-Orient des années 1950 aux années 2000*, **Population, N° 5-6, 2005, pp. 609-724.**

14 **UNPD,** *The Arab Human Development Report*, **2005.** *Towards the Rise of Women in the Arab World.*

15 **Fatima Mernissi,** *Le Harem politique*, **Paris, Albin Michel, 1989.**

16 **À cause de ses positions, la revue est interdite depuis janvier 2008.**

17 *Towards Gender Equality, Muslim Family Laws and the Sharia in Wanted. Equality and Justice in the Muslim Family*. **Ed. Zainah Anwar. Site : musawah.org**

18 *Qu'est-ce que le féminisme musulman ?* **18-19 septembre 2006. http://portal.unesco.org/shs/fr/files/9965/11593649079programme_fr.pdf/programme_fr.pdf**

19 **Wadud Amina,** *Quran and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*.

20 *Exposition de « La République » de Platon, premier Traité*. **UNESCO, Le Courrier, mensuel, septembre 1986, 39e année. Averroès, Petite anthologie, p. 19.**

21 **L'Association de solidarité des femmes arabes a été interdite en Égypte en 1991 à la suite des prises de position de Nawal es-Saadawi contre la guerre du golfe.**

22 **Les festivals de films de femmes d'Ankara,** *The flying Broom* **ou de Bahreïn** *Regards de femmes* **mettent en valeur le cinéma féminin arabe.**

23 **Ouvrage de Mohamed Taha, théologien et homme politique soudanais (1908-1985), dont la traduction a été publiée en 2002 aux éditions l'Harmattan.**

24 **Roumo Khaled,** *Le Coran déchiffré selon l'amour*, **Éditions Koutoubia. 2009. p. 241.**

25 **Jasser Ghaiss.** *Voile qui dévoile. Intégrisme, sexisme et racisme*. *op. cit.*.



Palais de Tchehel Sotoum (des 40 colonnes), fresques persanes © UNESCO/Abbe, André
Cette fresque du palais de Tchehel Soutoum à Ispahan (Iran) montre une bataille où les cavaliers s'affrontent dans une incroyable mêlée.

LUTTE, EFFORT ET COMBAT

S'INSCRIVANT DANS LE CHAMP DE LA PHILOSOPHIE POLITIQUE, IL S'AGIT DE VOIR COMMENT, AVEC L'AVÈNEMENT DE L'ISLAM, LA NOTION DE GUERRE (*AL HARB*) A ÉTÉ ENTENDUE COMME UNE NOTION PLUS GÉNÉRALE (*AL JIHÂD*) PORTEUSE À LA FOIS D'UNE VISION DE L'EXISTENCE HUMAINE EN TANT QUE LUTTE PERMANENTE ET D'UNE ÉTHIQUE IMPLIQUANT UNE ENDURANCE, UNE CONSTANCE DANS L'EFFORT ET UN PERFECTIONNEMENT DE SOI. UNE DOUBLE DÉTERMINATION ÉTHIQUE ET EXISTENTIELLE DU *JIHÂD* QUI SE TROUVE LIÉE À UNE SIGNIFICATION GUERRIÈRE.
ALORS QUE LES ARABES, AVANT L'AVÈNEMENT DE L'ISLAM, UTILISAIENT LE TERME *HARB* POUR RENVOYER À L'ACTIVITÉ GUERRIÈRE, CELLE-CI SERA DÉSIGNÉE PAR LE TEXTE CORANIQUE AU DÉBUT DU VIIe SIÈCLE PAR UN VOCABULAIRE QUI RENVOIE À LA LUTTE ET AU COMBAT (*QITÂL, JIHÂD*).
CETTE TRANSFORMATION CONSTITUE EN SOI UNE ÉVOLUTION SÉMANTIQUE IMPORTANTE.
MAIS CETTE ÉVOLUTION NE VA PAS DANS LE SENS D'UNE PLUS GRANDE AGRESSIVITÉ.
SI L'ON PREND LE TEXTE CORANIQUE DANS SON ENSEMBLE, SI L'ON CONFRONTE LES DIFFÉRENTS PASSAGES LES UNS AVEC LES AUTRES, NOUS CONSTATONS QU'AUCUN PASSAGE NE SUBORDONNE LA GUERRE ET L'ACTIVITÉ MILITAIRE À LA PROPAGATION DU MESSAGE DE L'ISLAM.
PAR AILLEURS, LES PRINCIPES DE JUSTICE, D'ÉQUITÉ ET DE RESPECT DE L'ENGAGEMENT SONT INSÉRÉS DANS UNE FORME DE LUTTE QUI DÉFEND À L'HOMME TOUTE INACTION ET LUI INTERDIT TOUT REPOS, AVANT D'AVOIR ÉPUISÉ TOUTES LES RESSOURCES DONT IL DISPOSE POUR MODIFIER SA CONDITION.

LA QUESTION DE LA GUERRE

Lorsqu'on évoque le thème de la guerre en Islam, surtout à l'heure actuelle, c'est d'abord l'image du terrorisme, de la violence aveugle, et du combat qui se fait au nom de la religion qui nous vient à l'esprit. Cette image s'appuie sur une transformation qu'a subie la notion de *jihâd* dans le monde arabo-musulman depuis une cinquantaine d'année, et de manière encore plus radicale et beaucoup plus mondialisée depuis l'évènement du 11 septembre. En isolant certains éléments du réel et en fournissant une grille de lecture pour tout ce qui touche à la guerre, à l'ennemi et aux problèmes de sécurité, cet événement est devenu, pour reprendre un titre de J. Habermas et de J. Derrida, un véritable « concept »[1]. Mais il n'a pu accéder à ce statut sans le concours d'une autre notion, produite dans et par la civilisation de l'Islam, et qui en est devenue non seulement le corollaire, mais aussi ce qui permet de l'entretenir, de le rendre opérant, et de le doter d'une efficacité redoutable. Les deux mots résument ainsi l'émergence d'une nouvelle figure de l'ennemi, le *jihadiste*, ennemi insaisissable se réclamant d'une doctrine terrifiante qui s'appelle le *jihâd*, qui s'appuie sur le martyre, et sur la violence qui peut frapper à tout moment et n'importe où, sans respect aucun pour les codes de la guerre régulière.

D'une manière générale, ces changements ont conduit à la mise en place de trois approches qui tentent, à partir de champs disciplinaires différents, de rendre compte du problème de la guerre en Islam et de répondre aux interrogations qu'il suscite. En effet, il existe, en premier lieu, une approche que nous pouvons qualifier d' « essentialiste », parce qu'elle a tendance à ramener toute la pensée de la guerre en Islam à un schéma fixe et indifférencié, celui de la guerre pérenne qui doit se faire au nom de la religion et conduire à sa victoire sur les autres croyances. D'après cette approche, la guerre a toujours été exercée et s'exercera toujours de la même manière, à partir de déterminations religieuses qui inscrivent cette activité au cœur de considérations sacrales et transcendantes. Certains auteurs comme H. Redissi estiment que la doctrine de la guerre en Islam est passée par deux phases : la première est celle du *jihâd* en tant que combat meurtrier où l'Islam aurait cherché à soumettre les autres religions par la violence, et la deuxième celle où l'Islam serait passé à un *jihâd* plus méritoire, le combat contre soi-même et ce après l'épuisement de ses forces militaires.

« Malheureusement, affirme H. Redissi, il s'avère que [l'Islam] est toujours miné par la violence extrême (terrorisme, assassinat et suicides), et l'on s'interroge légitimement pour savoir si elle n'a pas quelque base dans sa culture »[2]. Ainsi, même s'il a pu développer un sens éthique et moral du combat, l'Islam a été rattrapé, selon cet auteur, par son essence guerrière. Largement dominante dans les médias, cette approche est aussi bien entretenue par la lecture des textes sacrés par certains penseurs que par une littérature extrémiste qui a commencé à fleurir dans les années soixante et soixante-dix (avec Qotb, Mawdudi, Abd Al Rahman). Cette approche considère que l'Islam a toujours une idée indifférenciée et unique de la guerre d'après laquelle celle-ci doit se faire au nom de Dieu. D'après cette lecture, l'activité militaire a l'onction de la sainteté et elle est fondée sur la barbarisation de l'autre et sur l'ontologisation de l'ennemi. Celui-ci est déjà prédéfini, désigné par sa différence religieuse, ou par son altérité radicale. D'après cette approche, la théorie de la guerre en Islam ne fait aucune concession à la paix, et le seul horizon possible est le combat ouvert et ininterrompu jusqu'à la fin des temps.

Nous distinguons, en deuxième lieu, les traits d'une approche qui, en s'inscrivant dans le cadre de la sociologie des relations internationales, tente d'aborder les moyens de lutter contre le terrorisme, les transformations du droit international et les problèmes que pose l'émergence de cette nouvelle figure du combattant déterritorialisé et irrégulier (le *jihadiste*) qui déstabilise les États en place et prend pour cible des populations civiles. Cette approche se contente d'identifier les acteurs jugés comme dangereux, d'évaluer le degré de menace qu'ils représentent pour la sécurité intérieure ou extérieure. Les travaux de G. Képel sont largement représentatifs de cette approche. Bien qu'elle soit nuancée et attentive aux changements historiques, cette approche ne présente aucune perspective critique et aucun travail sur les notions et les concepts. Ainsi, dans la conclusion de son livre, *Fitna. Guerre au cœur de l'Islam*, G. Kepel garde à l'esprit une définition de la notion de *jihâd* qui reproduit les vues des auteurs extrémistes, comme si l'Islam n'avait produit que cette vision une et indifférenciée de la guerre. D'après lui, cette notion « désigne l'effort requis de chaque croyant afin d'étendre le domaine et d'approfondir l'emprise de la norme religieuse, pour réguler tant les passions individuelles que l'organisation sociale, voire l'ordre du monde – pour soumettre l'humanité rétive aux lois intangible du Coran. Lorsque cet effort est poussé au paroxysme, il s'exprime dans la guerre sainte, de conquête ou de défense. […] Il est



L'auteur

Makram Abbès, ancien élève de l'ENS de Fontenay-Saint-Cloud, est actuellement maître de conférences à l'ENS de Lyon. Il mène des travaux sur la philosophie morale et politique en Islam, notamment sur les thèmes de la guerre et du gouvernement. Il a récemment publié *Islam et politique à l'âge classique,* Paris, PUF, collection « Philosophies », 2009. Il a été nommé en 2010 membre junior de l'Institut Universitaire de France (IUF).

le moteur de la propagation de la foi, qui s'effectue « par l'épée et le Livre saint », selon l'expression consacrée »[3].

Enfin, il existe, en troisième lieu, de nombreux travaux menés principalement par des juristes arabo-musulmans contemporains (notamment Al Bûtî, et Al Rikâbî)[4] qui, bien avant la radicalisation de cette vision de la guerre avec le 11 septembre, ont fait la critique de cette nouvelle conception du *jihâd* fondée sur la violence aveugle et sur les attentats terroristes qui ont visé, notamment dans les années 80-90, en Égypte et en Algérie surtout, les populations civiles ou les administrations de l'État. L'intérêt de cette approche réside dans le fait qu'elle discute les présupposés théologiques et les interprétations sur lesquels s'appuient les *jihadistes*, en remontant aux sources scripturaires sacrées dont ils se réclament et aux références qu'ils mobilisent. Toutefois, dans leur volonté de se défaire de l'image négative de la guerre en Islam, leurs travaux ont tendance, parfois, à ramener le sens du *jihâd* uniquement à la guerre défensive, ce qui ne permet pas d'expliquer, par exemple, les guerres de conquêtes menées au début de l'Islam. Parallèlement, ils tombent souvent dans une vision séraphique et apologétique de l'Islam en tant que religion de la paix, de la justice, et de l'humanité, niant par là l'existence réelle de pratiques guerrières ou de doctrines juridiques qui ont légitimé le combat au nom de la lutte contre l'impiété et le polythéisme.

S'inscrivant dans le champ de la philosophie politique, notre approche tentera d'interroger les raisons pour lesquelles, avec l'avènement de l'Islam, la guerre (*al-harb*) a été subsumée dans une notion (*al-jihâd*) porteuse à la fois d'une ontologie (vision de l'existence humaine en tant que lutte permanente) et d'une éthique (endurance, constance dans l'effort, perfectionnement de soi). Comment s'articule, en effet, cette double détermination éthique et ontologique du *jihâd* avec sa signification guerrière ? S'agit-il de deux aspects séparés ou plutôt d'un recouvrement du politique (la guerre) par les catégories de la morale et de la religion ? Nous verrons, ensuite et à travers une série de points, comment s'est élaborée la doctrine juridique de la guerre à l'époque médiévale et de quelle manière elle se trouve réactivée par certains acteurs contemporains pour justifier de nouvelles formes de violence militaire.



Bibliographie

> ABBES, M. *La guerre chez Ibn Khaldun : lecture du chapitre XXXV du livre III de la Muqaddima* », Annales islamologiques, Le Caire, Institut Français d'Archéologie Orientale, N° 43, 2009, p. 87-105

> ABBES, M., *L'ami et l'ennemi dans Kalila et Dimna* , Bulletin d'Etudes Orientales, Volume LVII, 2006-2007, Damas, 2008, p. 11-41.

> ABBES, M., *Guerre et paix en Islam : naissance et évolution d'une « théorie »*, Mots. Les langages du politique, N° 73, novembre 2003, p. 43-58.

> AL BUTI, Muhammad, *Al-Jihâd fi l-islâm*, Beyrouth, Dâr al-fikr al-mu'âsir, 1997.

> AL SHEIKH AL RIKABI, *Al-Jihâd fi l-islâm*, Beyrouth, Dâr al-fikr al-mu'âsir, 1997.

> BONNER, Michael, *Le jihad, origines, interprétations, combats*, Paris, Téraèdre, 2004.

> FIRESTONE, Reuven, *Jihad: The Origins of Holy War in Islam*, Oxford, Oxford University Press, 1999.

> JOHNSON, James et KELSAY, John (dir), *Cross, Crescent and Sword: The Justification and Limitation of War in Western and Islamic Traditions*, Westport, Greennwood Press, 1990.

> KENNEDY, Hugh, *The Armies of the Caliphs: Military and Society in the Early Islamic State*, Routledge, London-New York, 2001.

> KHADDURI, Majid, *War and Peace in the Law of Islam, Baltimore*, 1955.

> MORABIA, Alfred, *Le Gihâd dans l'Islam médiéval : le « combat sacré » des origines au XIIe siècle*, Paris, Albin Michel, 1993.

> PETERS, Rudolph, *Jihad in Classical and Modern Islam*, Princeton, 1996.

JIHÂD ET *HARB*

Alors que les Arabes, avant l'avènement de l'Islam, utilisaient le terme *harb* pour renvoyer à l'activité guerrière, celle-ci sera désignée par le texte coranique au début du VIIe siècle par un vocabulaire qui renvoie à la lutte et au combat (*qitâl*, *jihâd*). Cette transformation constitue en soi une évolution sémantique importante. Car si la racine H.R.B figure à six reprises dans ce texte, celles de Q.T.L (qui renvoie au meurtre) ou de J.H.D (qui signifie la lutte et l'effort) sont de loin les plus utilisées pour décrire l'activité guerrière. Passionnés de retrouver la signification originelle commune aux mots de chaque racine – sorte de sédimentation sémantique qui rassemble les faisceaux de toutes les significations qui y sont contenues pour les ramener à leur source première –, les lexicographes arabes de l'époque médiévale estiment que la racine J.H.D renvoie à un sens de base qui est la peine et la fatigue. Cette signification linguistique fait que le *jihâd* gravite, d'une manière générale, autour de la notion de lutte. Mais celle-ci est loin d'être unique ; elle est plurielle et recouvre de nombreux domaines : social et politique (pour le bien de la communauté ou de la nation), moral (lutte que l'individu mène à son échelle contre les mauvais penchants, les inclinations et les passions de l'âme) et armé (lutte contre un ennemi). Les deux sens fondamentaux qui ont été développés à l'âge classique de l'Islam sont la lutte armée puisque le *jihâd* a fini par désigner, en tant que notion juridique, l'activité militaire, et le deuxième sens est plutôt moral (le combat contre les passions de l'âme). Bien qu'il soit souvent traduit par « guerre sainte », ce terme ne peut être réduit à cette notion avec laquelle il peut toutefois se recouper, comme nous allons le montrer dans les développements qui suivent. Trois remarques fondamentales sont à formuler à propos de ces deux significations :

1) Dans certains travaux portant sur le *jihâd*, il existe une tendance à imaginer une évolution historique de la notion : on serait ainsi passé du *jihâd* en tant que lutte armée, (et l'histoire des conquêtes arabes au VIIe siècle en serait l'illustration parfaite d'après ces travaux), au *jihâd* en tant que combat de l'homme contre les passions de l'âme. D'un sens violent, on serait ainsi passé, vers les IX-Xe siècles, à un sens pacifique et non-violent qui serait l'œuvre des mystiques. Ces derniers auraient ainsi mis en valeur un sens qui était relégué au second plan à cause des conquêtes. Même si l'examen de l'histoire militaire de l'Islam tend à accréditer une telle analyse, nous estimons que les choses sont beaucoup plus complexes du fait que le sens moral et ontologique de la lutte n'a pas attendu l'affaiblissement militaire des musulmans pour se développer et s'épanouir. La littérature politique des *Miroirs des princes* dont le père spirituel est Ibn Al Muqaffa', (720-757) traducteur du célèbre *Kalîla et Dimna*, montre que le terme de *jihâd* avait, dès le VIIIe siècle (et même avant) cette signification morale de lutte contre les passions de colère, d'envie, de haine, et de vengeance. Dans la *Grande éthique*, Ibn Al Muqaffa' n'hésite pas à utiliser le mot *jihâd*-pour désigner cette activité de lutte contre les inclinations et les mauvaises penchants[5]. Dans ce sens, celui qui ne peut faire ce *jihâd,* c'est-à-dire qui ne sait pas se gouverner lui-même, n'est pas apte à gouverner les autres. Autrement dit, celui qui se montre incapable d'exercer son pouvoir sur lui-même d'abord, en maîtrisant ses passions et faisant en sorte que ses actions et ses décisions soient le reflet d'une âme apaisée, contrôlée et parfaitement connue, celui-là ne pourra pas gouverner ses semblables. L'usage précoce de cette notion dans la littérature éthico-politique montre que le sens moral de *jihâd* a coexisté avec son sens technique de combat militaire qui s'est développé à la même époque chez les juristes de l'Islam.

2) Vu de ce point de vue là, le *jihâd* engloberait toute l'existence humaine et aurait une signification ontologique profonde qui fait de l'existence humaine une lutte permanente aussi bien pour s'élever dans le rang de l'humain, que pour défendre une cause sociale, politique ou autre. Ce sens ontologique est très développé dans le texte coranique qui pousse l'homme à combattre non seulement avec son corps, mais aussi avec ses biens[6]. Dans pratiquement tous les passages où intervient le mot *jihâd*, le texte convoque les valeurs de constance et d'endurance et insiste sur le lien entre cette conception ontologique qui fait de la vie un champ de lutte permanent et la récompense métaphysique liée à cette conception[7]. On pourrait même affirmer que le sens métaphysique de la paix (la paix éternelle) et éthique (la paix intérieure de l'âme) est le fruit de cette conception qui fait de l'existence une lutte continue, de la naissance jusqu'à la mort. Dans ce sens, la paix découle du besoin d'être actif, éveillé, constamment en action. Elle est quiétude gagnée par l'inquiétude, repos qui s'obtient par la mobilisation des forces vitales de l'individu qui décide de renoncer à la mollesse et à l'inertie.

Propositions pédagogiques : vivre et penser l'interculturalité

Comprendre le texte

- *Quel est le sens commun aujourd'hui du jihâd ?*
- *Quelle sont les trois approches savantes du jihâd ?*
- *Comment a évolué le terme jihâd ?*
- *Quel fut la fonction politique historique du jihâd pour le monde arabe ?*
- *Qu'est-ce qui autorise la guerre selon Le Coran ?*
- *Le Coran prône-t-il la guerre pour des raisons religieuses ?*
- *En quoi les conquêtes des Abbassides ont-elles modifié le concept de jihad ?*
- *Le jihad est-il une guerre sainte ?*
- *Quels sont les enjeux principaux du concept contemporain de jihâd ?*

Dialoguer avec le texte

- *Quelle légitimité peut avoir le concept de jihâd ?*
- *Quelles seraient cinq raisons valables de faire la guerre ?*
- *Un pouvoir doit-il légiférer dans le but de se maintenir en place ?*
- *Une guerre peut-elle être « sainte » ?*
- *Peut-il y avoir une « bonne guerre » ?*
- *La guerre peut-elle être une raison de vivre ?*
- *La guerre est-elle historiquement nécessaire ?*
- *La violence est-elle nécessaire à l'humain ?*

Modalité pédagogique suggérée : évaluer un travail

Trois questions sont choisies.
Chaque participant répond sur une feuille volante.
L'animateur ramasse les feuilles et les redistribue de manière aléatoire.
Chacun reçoit une feuille, qu'il doit évaluer, avec commentaires et notes.
L'animateur redistribue les feuilles une seconde fois, avec une nouvelle évaluation.
L'animateur redistribue les feuilles une troisième fois, avec une nouvelle évaluation.
L'auteur reprend sa feuille et analyse le travail effectué.
Il décide s'il modifie ou non ses réponses initiales et en précise les raisons.
Si cela est possible, recommencer avec d'autres questions.
Analyse du travail et de l'exercice avec l'ensemble du groupe.

Rubrique rédigée par Oscar Brenifier

Exercices pédagogiques

Analyse critique des journaux

- *Faire un tour de table : chacun répond à la question « qu'est-ce qu'évoque pour vous la notion de jihâd ? ».*
- *Demander aux participants de lire également la fiche « La pensée de la paix dans les Miroirs des princes arabes ».*
- *Initier une discussion comparant des notions de jihâd dans le texte et des représentations des participants : les stéréotypes et les préjugés.*
- *Discussion avec la groupe sur les notions de la paix et de la « guerre juste » ; exploration de leur vision personnelle sur le sujet.*
- *Diviser les participants en sous-groupes (quatre participants par groupe)*
- *Distribuer des articles de journaux qui parlent d'un confit actuel (un article différent par groupe).*
- *Demander à chaque groupe de lire l'article et de l'analyser en le comparant avec la vision proposée dans le texte de la fiche « La pensée de la paix dans les Miroirs des princes arabes ».*
- *Demander aux participants d'analyser ce qui n'a pas été dit dans l'article et pourquoi.*
- *Chaque groupe expose et discute de son analyse en comparant avec les textes.*
- *Discussion générale sur les notions de guerre et de paix du point de vue du monde arabo-musulman. Quelle image des médias et quels changements de représentations ?*

Rubrique rédigée par Jonathan Levy

3) Il nous semble donc que c'est ce sens existentiel qui fait que le *jihâd* dans son versant guerrier n'est que l'une des formes plurielles et multiples des luttes par lesquelles l'individu se découvre à lui-même en se construisant. En tant qu'activité militaire, il est d'abord subsumé dans cette vision globale de l'existence, cette doctrine de l'action qui interdit à l'individu tout repos qui ne serait pas mérité. Cela représente, justement, l'un de ses sens majeurs apporté par l'Islam à la signification de l'activité guerrière. Car si le texte coranique choisit les termes de *jihâd* ou *qitâl* pour décrire l'effort fourni dans le déploiement de l'activité guerrière, c'est parce que la guerre change de signification avec l'avènement de l'Islam. Ce changement, on peut le déduire à travers l'analyse du sens du mot qui prévalait chez les Arabes pour décrire uniquement la guerre, *harb*, et qui désigne dans son sens de base l'acte de spoliation ou de dépossession[8]. Ce sens se confirme par la finalité même que les tribus arabes assignaient à la guerre avant d'être unifiées sous l'autorité d'un chef unique en Islam. En effet, les tribus se faisaient la guerre principalement pour des raisons économiques (s'emparer d'un pâturage, d'un troupeau, d'un bien), alors qu'avec l'Islam, cette activité économique sera subordonnée à la volonté politique du chef et à un pouvoir qui est désormais plus ou moins centralisé. La guerre commence donc à revêtir une signification politique qu'elle ne possédait pas auparavant, et c'est là, nous semble-t-il, le principal changement dans la vie des Arabes de l'époque. À partir de là, on pourrait dire que la guerre rejoint la définition de Clausewitz selon laquelle elle est la continuation de la politique par d'autres moyens. Ce sens se vérifie du vivant du Prophète de l'Islam lui-même, parce que c'est avec lui que le processus de centralisation politique a commencé, et après sa mort aussi puisque le geste du premier calife nommé Abû Bakr (573-634) était de combattre les sécessionnistes qui ne voulaient pas admettre ce processus de centralisation du pouvoir politique et qui refusaient de payer l'impôt qu'ils lui devaient. Ce qui sera nommé *hurûb al-ridda* (les guerres contre les apostats) ne sont en réalité que des guerres menées contre ceux qui souhaitaient retourner à une forme d'organisation tribale réfractaire à l'unité politique, sans toutefois et dans la grande majorité des cas renoncer à l'Islam. S'il y un changement important du sens de la guerre avec l'avènement de l'Islam, changement que nous avons qualifié d'existentiel, d'éthique et de politique, comment comprendre dès lors les expressions coraniques qui évoquent le combat dans la voie de Dieu, qui affirment dans plusieurs endroits qu'il faut tuer les polythéistes et les impies, qui critiquent les autres croyances, voire les condamnent parfois sans appel ?

LE TEXTE CORANIQUE

La question qu'il faut poser pour avoir d'emblée une idée claire sur la formulation juridique de la guerre en Islam dans son rapport avec le texte coranique est la suivante : est-ce que le Coran ordonne de faire la guerre aux autres au nom de leurs croyances. La réponse est non. Si l'on prend le texte coranique dans son ensemble, si l'on confronte les différents passages les uns avec les autres, nous allons constater qu'aucun passage ne subordonne la guerre et l'activité militaire à la propagation du message de l'Islam. À chaque fois qu'une guerre réelle (opérations militaires entre deux groupes ennemis) est mentionnée dans le texte coranique, il y une raison qui est invoquée pour légitimer l'acte guerrier mené par les musulmans. D'une manière générale, c'est l'injustice qui est présentée comme le *casus belli* autorisant le groupe à conduire une action militaire contre un ennemi défini comme un auteur d'actes injustes et de torts causés à autrui. Bien qu'elle soit aux antipodes des lectures habituellement mises en avant, cette affirmation s'adosse sur plusieurs arguments que nous pouvons résumer en trois points :

> Le texte coranique lie l'activité guerrière à la question de la persécution du groupe religieux naissant au début du VII[e] siècle, les musulmans. Dans XVI, 41, il est dit que les gens ayant été chassés injustement de leurs demeures et de leurs villes, à cause des humiliations et des persécutions des Mekkois, sont parfaitement en droit de réparer les torts subis. Historiquement, l'attitude de l'Islam des fondations consistait d'abord à résister pacifiquement à cette oppression, (comme dans le christianisme) ensuite, dans un deuxième temps où les rapports de force commencent à se modifier, on a opté pour la confrontation militaire. Mais ce combat militaire est toujours motivé par les agressions répétées de l'ennemi. L'ennemi, dans ce cas, est celui qui se pose en tant que tel, qui cherche à vous menacer, vous éliminer physiquement, etc. et il ne peut être par conséquent, un ennemi dans le sens absolu du terme.

> La deuxième forme d'injustice par laquelle la guerre se trouve justifiée est liée à la « liberté de conscience ». Le texte évoque à ce propos le terme *fitna*, qu'il faudrait comprendre dans le sens de « pressions exercées sur quelqu'un afin de le faire renoncer à ses croyances ou à ses principes ». C'est un thème récurrent dans le texte coranique, et il possède une dimension historique importante liée à la question de la fondation de l'Islam. Car si le groupe n'avait pas défendu ses convictions religieuses, s'il n'y avait pas eu de résistance aux pressions exercées par les adversaires de la nouvelle religion, celle-ci n'aurait pas pu exister. Dans II, 193 par exemple, il est clairement dit que la guerre doit empêcher la *fitna*. Ce terme ne peut être traduit par « discorde », « conflit » ou « guerre civile », sens qu'il va prendre à partir de la grande Discorde qui a eu lieu au milieu du VII[e] siècle.

> Enfin, d'après les récits relatifs aux contextes des révélations coraniques, le premier texte autorisant de livrer une guerre contre les « ennemis » de la communauté naissante se trouve dans le verset 39 de la sourate XXII. Ce texte dénonce la persécution des groupes au nom de leurs croyances, et autorise les victimes de l'injustice, quelles soient musulmanes,

juives, chrétiennes ou autres, à prendre les armes afin de supprimer cette situation d'injustice. Ainsi, s'il est injuste d'être combattu pour ses convictions et ses principes – et il faut se battre pour supprimer ce type d'injustices –, le passage montre que la diversité des croyances est un principe indiscutable et que l'injustice est de ne pas le reconnaître comme tel. Nous pouvons dire, à partir de ces points que, dans le texte coranique, le lien politique se place au-dessus du lien religieux, et que c'est le principe du traitement juste ou injuste qui détermine le rapport de paix ou de guerre qu'il faut adopter à l'égard d'autrui. Ce principe est confirmé par XXIX, 46 où les rapports avec les gens du livre sont déterminés sur la base du « dialogue courtois, sauf avec ceux d'entre eux qui sont injustes ». Même avec les impies et les païens de l'Arabie, le texte ordonne de construire les relations politiques sur la base de la justice et de l'équité[9].

Ces principes (justice, équité, respect de l'engagement) sont insérés dans une ontologie de la lutte qui défend à l'homme toute inaction et lui interdit tout repos, avant d'avoir épuisé toutes les ressources dont il dispose pour modifier sa condition. Outre que ces normes éthico-politiques sont insérées dans un dispositif religieux qui leur assure une certaine transcendance, et qui en fait des commandements divins qu'il faut observer, elles se trouvent liées à un autre registre qui oppose, d'un côté, les croyants et les musulmans, et de l'autre, les croyances sur lesquelles le texte tente d'agir en les modifiant ou en les amendant - les notions de *kâfir* (ingrat, impie), de *mushrik* (polythéiste), de *munâfiq* (hypocrite), de *ahl al-kitâb* (gens du livre, juifs et chrétiens principalement). Une dichotomie s'instaure ainsi pour désigner les désaccords fondamentaux ou partiels entre les deux camps sur le plan dogmatique, et notamment par rapport à la question de la représentation de Dieu. Cherchant à établir la vérité sur ces points, le texte attaque les autres croyances sur cette base, en rappelant constamment le sort que ces groupes auront dans l'au-delà, mais sans que cette condamnation dogmatique soit suivie d'un appel à une action militaire contre eux. Dans bien des passages, la condamnation éthico-politique de l'adversaire et la dénonciation de ses actes injustes débouchent sur une condamnation théologique et métaphysique. Ce travail est tout à fait visible dans la sourate IX, la plus virulente à l'égard des groupes qui se sont opposés à l'Islam naissant, et surtout à ceux qui ont rompu les pactes politiques engageant leur sécurité. Même si cette sourate précise que la guerre est conduite pour des raisons politiques, contre ceux qui n'ont pas respecté le pacte, la guerre se trouve vite recouverte par les clivages dogmatiques, radicalisant de la sorte l'opposition entre les deux groupes belligérants. Mais ce pas n'est franchi qu'une fois que les raisons politiques (notamment les agressions ou les injustices commises par l'adversaire) ont été rappelées et mises en avant. La relation politique se trouve donc recouverte par l'opposition religieuse et c'est en vertu du recouvrement du politique par le religieux que l'injuste se trouve ainsi amené à une catégorisation qui n'a rien à voir avec l'éthique ou la politique mais à l'appartenance religieuse. Le juste et l'injuste sont ramenés à des dichotomies comme le vrai et le faux, le bien et le mal, le croyant et l'incroyant, le musulman et le polythéiste, etc. Ce point soulève des problèmes cruciaux au niveau de la lecture du texte coranique, car le glissement d'une sphère à l'autre peut se faire facilement, notamment pour un lecteur en quête de vérité. Et une lecture peu attentive aux nuances du texte aurait tendance à établir des oppositions sur la base de la croyance plutôt que sur celle de l'antagonisme politique.

Le recouvrement du politique par le religieux n'empêche pas que le registre de l'appartenance religieuse soit lui-même soumis à des nuances de taille. C'est le cas de la différence entre *muslim* (musulman, soumis à Dieu) et *mu'min* (croyant, fidèle), revendiquée à plusieurs reprises dans le texte afin de désigner ceux qui ont adhéré à la communauté politique naissante, et ceux qui sont intimement convaincus du nouveau message religieux[10]. Ce point montre, contrairement à une certaine littérature en vogue, que le texte lui-même renonce à donner une image de l'Islam, en tant que communauté fermée de croyants. Le lien politique est donc revendiqué pour lui-même, et déborde le lien religieux comme en témoigne un passage capital (XLIX, 9) appelant les croyants à réagir contre le groupe injuste. Le juste et l'injuste se situe donc au-delà des appartenances dogmatiques. La conclusion de ce point, c'est que dans le texte coranique, le lien politique transcende le lien religieux et que c'est le principe politique suprême, la justice, qui détermine et justifie, le cas échéant, l'activité militaire contre ceux qui se posent en tant qu'ennemi, indépendamment de leurs croyances religieuses. Comment comprendre alors ce que nous apprend la théorie juridique de la guerre qui a principalement fondé le *casus belli* sur des motifs religieux ?



Rubrique rédigée par Jacques Nicolaus

Autres époques, Autres lieux

La conception de la guerre selon la doctrine chrétienne et l'Église catholique

Exemple de saint Augustin.

Saint Augustin par le concept de guerre juste (et non de guerre sainte) entend répondre aux violences et persécutions que subit l'Église, par une guerre contre les impies, afin de leur ôter les « armes du mensonge » et de défaire leur « orgueil et leur vanité ». Il n'est pas question que l'Église mette à mort qui que ce soit car Augustin a « toujours et de toutes ses forces repoussé la peine de mort pour les hérétiques ». Sa conception est plutôt défensive, et va à l'encontre d'une croisade ou d'une guerre sainte. Il expose simplement une vision politique selon laquelle lorsque l'Église est menacée, il est normal que l'État se fasse garant de sa protection ; de même il est favorable à la guerre lorsque celle-ci permet d'obtenir la paix. Il est à noter cependant qu'une conversion forcée des impies est considérée comme juste car il s'agit de les faire entrer dans la « Cité de Dieu » (donc de sauver les âmes).

« …l'Église persécute ses ennemis et les poursuit jusqu'à ce qu'elle les ait atteints et défaits dans leur orgueil et leur vanité, afin de les faire jouir du bienfait de la vérité, les impies persécutent en rendant le mal pour le bien, et tandis que nous n'avons en vue que leur salut éternel, eux cherchent à nous enlever notre portion de bonheur sur la terre. Ils respirent tellement le meurtre qu'ils s'ôtent la vie à eux-mêmes, quand ils ne peuvent l'ôter aux autres. L'Église, dans sa charité, travaille à les délivrer de la perdition pour les préserver de la mort; eux, dans leur rage, cherchent tous les moyens de nous faire périr, et pour assouvir leur besoin de cruauté, ils se tuent eux-mêmes, comme pour ne pas perdre le droit qu'ils croient avoir de tuer les hommes. »

Extrait de la Lettre 185 d'Augustin à Boniface,
préfet militaire en charge de la répression des donatistes[1]

Depuis, la réflexion de l'Église catholique concernant les conflits s'est développée. Au XX[e] siècle, après l'hécatombe de la Grande Guerre de1914-1918, l'Église a pris des positions pacifistes : *« Guerre à la guerre ! »* affirme Pie XII (1939-1958) à Noël 1944 ; *« jamais plus la guerre, jamais, c'est la paix qui doit guider le destin des peuples et de l'humanité »* proclame Paul VI (1963-1978) à la tribune des Nations Unies en 1965 ; « *la guerre est une aventure sans retour* » prévient Jean-Paul II dans son message de Noël 1990. L'Église a plusieurs fois essayé de servir d'intermédiaire entre les belligérants avec des résultats souvent mitigés. En 1914-1918, le problème fut pour l'Église les engagements patriotiques des catholiques qui se trouvaient dans les deux camps et qui la mirent en porte-à-faux. Comment en effet concilier des points de vue si opposés ? En 1937, l'antisémitisme nazi amena le pape Pie XI à choisir clairement son camp et à condamner la doctrine du nazisme dans l'encyclique « Mit brennender Sorge »[2], mais l'attitude plus conciliatrice de son successeur pendant la guerre fut critiquée.

Si d'une façon générale, l'Église catholique chercha à développer la paix en évitant la guerre, elle ne fut pas toujours écoutée. Cependant elle reste un acteur moral important de la vie internationale actuelle.

L'ensemble des conflits terribles qui ont secoué le monde depuis le début du siècle dernier ont amené l'Église catholique à définir un concept de « guerre juste » : Si l'on se réfère au « Catéchisme de l'Église catholique » (n° 2308-2309), aux textes du Concile Vatican II (« Gaudium et Spes » en particulier) ainsi qu'aux discours des papes récents, le recours à la force, donc la guerre, peut être considéré comme légitime dans certains cas bien précisés :

- elle doit être mise au service d'une juste cause et servir exclusivement la défense du bien commun.
- elle doit être mue par une intention droite (réparer une situation injuste).
- la décision de la guerre revient à l'autorité légitime, l'État, responsable du bien commun, opposant ainsi la force à la violence.
- la guerre est le dernier recours qui ne doit être employé qu'après avoir épuisé tous les autres moyens.
- elle ne peut être déclarée que si une probabilité raisonnable de succès existe.
- les moyens mis en œuvre doivent être proportionnés à l'enjeu.
  La guerre ne doit pas engendrer des maux plus importants que ceux auxquels elle entend remédier.

[1] Du nom de Donat évêque de Carthage au IV[e] siècle qui a entraîné un schisme dans l'Église d'Afrique en affirmant que la validité des sacrements dépendait de la sainteté de celui qui les distribuait.

[2] « Avec une angoisse brûlante ». Encyclique écrite en 1937 en allemand, ce qui est exceptionnel.

LA DOCTRINE JURIDIQUE

La littérature juridique de la guerre est connue sous deux noms différents. Le premier terme (*maghâzî, ghazawât*) dérive de GH.Z.W qui renvoie à la conquête (*ghazw, razzia),* alors que le second dérive de S.Y.R et peut être compris dans deux sens différents mais complémentaires : le fait de mettre les armées en marche (*sayr*) ou bien le fait d'étudier la manière dont le Prophète et ses compagnons se sont conduits lors de leurs guerres afin d'en déduire les lois. C'est cette deuxième prononciation (*siyar*) qui a prévalu dans la plupart des ouvrages de droit de la guerre avec des auteurs comme Al Fazârî, Al Awzâ'î et surtout Al Shaybânî, tous du IIe/VIIIe siècle. Cette littérature s'intéresse donc à la manière dont les chefs musulmans conduisaient les armées et aux comportements (*sîra*/pl. *siyar*) idéal(ux)-typiques qui touchent aussi bien aux questions du commandement des armées, des frontières, et des pactes ou trêves avec l'ennemi qu'à celles qui abordent le sort des captifs ou des blessés dans le combat, la répartition du butin ou le commerce entre belligérants pendant la guerre. De tous les auteurs de cette période et de celles qui vont suivre, Al Shaybânî, qui faisait partie des fondateurs de l'école hanafite, va se distinguer en tant que véritable penseur et codificateur du droit de la guerre. Surnommé par la tradition orientaliste le Grotius de l'Islam, il s'intéresse non seulement aux motifs conduisant à la guerre, mais encore au droit dans la guerre, ce qui rejoint les élaborations des juristes occidentaux du XVIIe siècle, Grotius en tête, qui distinguaient en général entre le *jus ad bellum* (le droit de faire la guerre) du *jus in bello* (le droit dans la guerre) ouvrant ainsi la voie à une réflexion sur les possibilités de tenir compte des aspects humanitaires pendant les conflits. C'est avec Al Shaybânî et à partir des discussions et des débats avec les autres spécialistes des expéditions militaires du Prophète et de ses successeurs qu'émerge, sur le plan juridique, une représentation de la territorialité qui se définit en termes politico-religieux, le territoire de paix ou d'Islam (*dâr al-islâm*) d'un côté, le territoire de guerre ou d'impiété (*dâr al-harb*) de l'autre, avec des possibilités d'avoir des territoires intermédiaires, définis comme ceux du pacte (*'ahd*) ou de la trêve (*sulh*). D'une manière générale, la guerre, dans cette littérature juridique, est considérée comme un devoir incombant à la collectivité et non pas à l'individu (*fard kifâya*), et c'est sous l'autorité du prince ou de la personne qui le représente qu'elle est menée et conduite. Elle est à ce titre au service du politique, mais ce dernier, selon la détermination fortement présente dans cette littérature et qui fait de la croyance le critère fondamental de l'action guerrière, est à son tour soumis aux impératifs théologiques.

La guerre, selon cette doctrine doit servir ce qu'on appelle la *da'wa*, la propagation du message de l'Islam, qui n'est plus pacifique, mais se fait par une épreuve de force militaire. De ce point de vue, l'Autre religieux, s'il est polythéiste (*mushrik*) est invité à embrasser l'Islam, et en cas de refus, on lui fait la guerre, ou bien on lui propose le paiement d'un tribut, s'il fait partie des gens du livre (juifs, chrétiens). Dans ce deuxième cas, on lui donne la possibilité de faire partie du territoire de l'Islam, et il est doté d'un statut de protection nommé *dhimma*. En dehors de cette première catégorie d'ennemis de l'extérieur, il existe également, dans ces traités juridiques, des développements consacrés aux ennemis de l'intérieur, répartis généralement en trois groupes : les dissidents, les apostats et les brigands. Deux remarques fondamentales sont à faire pour saisir les contenus de ces doctrines.

1) La première est relative au contexte de leur élaboration qui se situe globalement à la fin de la période omeyyade (662-756) et surtout au début du califat abbasside (756-1258). La plupart des juristes que nous avons mentionnés, de même que ceux qui étaient les fondateurs des grandes écoles de droit (Mâlik, Abû Hanifa, Shâfi'î et Ibn Hanbal) ont vécu au VIIIe et au début du IXe siècle[11]. Parallèlement, certains d'entre eux faisaient partie de l'administration califale, comme c'est le cas d'Al Shaybânî qui fut nommé juge de la ville de Raqqa par Hârûn Al Rashîd. Historiquement, ce contexte peut être décrit comme l'un des moments forts du triomphe politique, militaire et culturel de l'Islam. Il intervient après les événements majeurs de la Discorde qui a eu lieu au milieu du VIIe siècle, et après la première expérience politique des Omeyyades qui n'a pas réussi à effacer totalement les traces des déchirures de la communauté naissante et à intégrer culturellement et politiquement les populations des provinces conquises. Toutefois, les Abbassides héritent des Omeyyades cette orientation impériale qui sera la principale caractéristique de leur régime et qui en fera l'héritier des grands empires de l'Antiquité. Il s'agit donc d'un contexte qui correspond à l'apogée de la puissance militaire, culturelle et idéologique des Abbassides (VIIIe siècle), contexte qui est considéré comme le prolongement du triomphe premier de l'Islam, et surtout de son expansion fulgurante. Il est aussi placé sous le signe de la réalisation de la promesse divine, de l'élection de la nation de l'Islam, et de sa suprématie sur les autres puissances. Les juristes de l'époque considèrent cela comme le prolongement des triomphes de l'Islam à sa naissance et croient y percevoir la confirmation de la prédiction divine. Cela les a conduits à comprendre le texte coranique à la lumière des événements des conquêtes et de la *Fitna*, allant jusqu'à abroger l'effet juridique de plusieurs versets qui évoquent l'entente cordiale avec d'autres religions ou qui rattachent la guerre à l'injustice, afin de mettre en valeur celui qui est nommé le verset du sabre (IX, 5) et qui, débarrassé de son contexte d'énonciation, invite à tuer tous les polythéistes.

Cette réalité a fait que le paradigme historique qui a servi à la formalisation du droit de la guerre est largement celui des conquêtes, expression de la suprématie militaire et théologique de l'Islam sur les nations conquises. Marquées par la normativité, ces élaborations ont rarement pensé la faiblesse militaire des pouvoirs musulmans, puisque, pour que les princes soient capables, tous les ans, de mener le *jihâd* contre les impies[12], il faudrait qu'ils soient suffisamment puissants économiquement, militairement, et politiquement pour conduire à bien cette entreprise. Il n'y a que l'ombre de la discorde et d'un nouveau déchirement de la communauté qui puisse déranger cette vision impériale des relations internationales. D'où la condamnation, au sein de ces traités juridiques mais surtout dans les recueils de traditions prophétiques consacrées aux discordes, des révoltes et des oppositions aux pouvoirs[13]. La conjonction de ces deux aspects historiques (installation de l'Empire et souvenir doulou-

reux de la guerre civile) va influencer la théorie de la guerre qui portera les marques de cette vision impériale et absolutiste du pouvoir. La pensée de la guerre est, de ce point de vue, semblable aux élaborations des juristes et théologiens occidentaux au XVIIe siècle qui ont à la fois pensé les conditions de la limitation des effets néfastes des guerres de Religion en défendant les pouvoirs absolus des rois, et réfléchi aussi sur la conquête et la découverte de nouvelles contrées (l'Amérique) comme moyen de se débarrasser de la guerre interne. En Islam, et malgré les nuances et les divergences que nous trouvons au sein des doctrines juridiques de la guerre, celles-ci sont solidaires de l'exaltation de la puissance de l'Islam d'un côté, et de la peur de la discorde, de l'autre.

2) Cela nous amène à affirmer que c'est l'histoire qui a inspiré les juristes de l'Islam, et que la lecture du texte coranique lui-même a été surdéterminée par les événements de la conquête et de la guerre civile. Cela se lit clairement dans des transformations qu'avaient subies des notions comme le *jihâd* qui devient synonyme de guerre sainte[14], ou la *fitna* qui, chez eux, signifie davantage la discorde et les troubles semés au sein de la communauté plus qu'elle ne renvoie à la persécution d'un groupe religieux. Les notions où nous pouvons clairement lire cette transformation sont celles de *baghy* et de '*adl*. Alors qu'elles signifient dans le texte coranique l'injustice et la justice, et que dans l'un des versets (XLIX, 9), le combat contre l'injuste est légitimé même s'il fait partie de la communauté des croyants, nous constatons, avec les juristes, une transformation majeure qui identifie les justes avec ceux qui respectent le pouvoir et lui obéissent et les injustes avec ceux qui s'écartent des rangs. C'est pour cette raison que le paradigme historique qui a servi à la lecture de ce passage est la naissance du groupe des *kharidjites* qui ont incarné par excellence la dissidence par rapport au pouvoir du chef, en l'occurrence celui du quatrième calife, 'Alî. Cette condamnation politique de la dissidence ou de la simple opposition au pouvoir a été soutenue par une condamnation théologique de la révolte. C'est donc l'idée de *khurûj*, le fait de s'écarter des rangs, de faire acte de dissidence qui est interdite. À partir de cette transformation historique majeure, le juste et l'injuste ne sont plus tributaires de l'éthique mais plutôt déterminés à partir d'autres critères renvoyant à l'opposition ou à la soumission au gouvernement du prince dominant. Nous sommes, en l'occurrence, parfaitement dans la configuration du pouvoir absolu des seigneurs de la guerre et le rôle des juristes a été justement d'interdire la possibilité de se révolter ou de s'opposer au pouvoir dominant, au nom du maintien de la cohésion du groupe et de la peur des conflits et des dissensions.

3) En dehors de ce point lié à la corrélation entre la théorie politique et le droit de la guerre, il y a un problème lié à la définition de la notion de *jihâd* elle-même. On présente toujours cette notion comme une guerre contre l'Autre religieux. Or, ce que nous venons de voir remet en cause cette vision, puisqu'il s'agit de combattre aussi des groupes considérés comme ennemis à l'intérieur de *dâr al-islâm*. Cette théorie du combat contre l'ennemi interne peut conduire même à la légitimation de la guerre contre des États musulmans solidement installés. Nous pouvons donner comme exemple la *fatwa* éditée par Al Ghazâlî (1058-1111) à la fin du XIe siècle en faveur du gouvernement almoravide afin de lutter contre les rois des *taifas* jugés comme des impies responsables de la discorde entre andalous. Bien que ce phénomène ait été repéré par A. Morabia et qu'il l'ait désigné comme une sorte d'intériorisation du *jihâd*, cela ne l'a pas conduit à chercher une autre traduction que « guerre sainte » pour la notion de *jihâd*[15]. Car, en l'occurrence, et comme le décrira Ibn Khaldûn au XIVe siècle, toute l'histoire de l'Islam montre qu'il y avait plus de guerres entre les musulmans eux-mêmes qu'entre eux et d'autres religions. Peut-on alors, dans ce cas, continuer à traduire *jihâd*-par « guerre sainte » ?

LA RÉACTIVATION DU *JIHÂD* À L'ÉPOQUE CONTEMPORAINE PAR L'ISLAMISME ET SA CRITIQUE PAR CERTAINS JURISTES

Après le démembrement de l'Empire ottoman, la fin du califat et l'émergence de nombreux États arabo-musulmans dans un contexte marqué par la colonisation et la décolonisation, la pensée de la guerre s'est transformée du fait de la présence d'un nouveau contexte politique et international. Si les acteurs nationalistes qui ont mené la lutte contre la colonisation, que ce soit dans le Maghreb ou le Machrek, ont parfois conçu leurs activités comme un *jihâd* visant à libérer la patrie, il n'en reste pas moins que la véritable transformation de la pensée de la guerre a été le fait des penseurs islamistes[16] qui ont réagi négativement à la notion d'État-nation et au processus de sécularisation qui commençait à toucher les sociétés du monde arabo-musulman. Deux auteurs, Maudoudi et Qotb ont eu une influence considérable sur la pensée de la guerre durant le XXe siècle et même au-delà. D'origine indo-pakistanaise, Maudoudi (1903-1979) mène un combat intense contre le modèle de l'État-nation qui provient de l'Occident et prône, en échange, le panislamisme. Pour lui, l'Islam est une révolution morale et politique qui vise la suppression de la tyrannie et de l'injustice sur terre. Le devoir du musulman « est de débarrasser l'Humanité de l'oppression, de la méchanceté, du désordre, de l'immoralité, de la tyrannie et de l'exploitation illégale par la force des armes. C'est son objectif de briser le mythe de la divinité des semi-dieux et fausses divinités, et de réinstaller le Bien à la place du Mal »[17]. Le thème du *jihâd* mondial s'est donc exprimé dès la première moitié du XXe siècle afin de résister à l'implantation, dans les pays en voie de décolonisation, du modèle de l'État-nation, avec son administration, son système politique fondé sur les partis, ses lois et ses valeurs qui sont, pour cet auteur, des semi-dieux rappelant les idoles que l'Islam avait abattues de toutes ses forces lors de sa naissance. C'est pour cette raison que pour Maudoudi,

les termes de *jihâd* offensif ou de *jihâd* défensif n'ont pas de sens. « Le *jihâd* en Islam est offensif car il s'attaque à des idéologies hostiles et il est défensif car les musulmans doivent parvenir à la tête des États pour pouvoir propager les principes islamiques ; les musulmans n'ont pas de patrie à défendre, ils maintiennent certains principes qu'ils doivent défendre et protéger ; ils n'attaquent pas des pays mais des idéologies. Leur objectif n'est pas d'obliger les gens à abandonner leurs principes mais d'abolir le gouvernement qui entretient et maintient ces principes »[18].

Le deuxième auteur, Sayed Qotb (1906-1966), peut être considéré comme le penseur le plus influent sur les islamistes du monde arabe au XXe siècle. Issu de la mouvance des Frères musulmans, il va rédiger au début des années soixante *À l'ombre du Coran* dans lequel il réactive le *jihâd* comme fondement d'un projet politique et social. En s'appuyant sur la pensée de Maudoudi, il entreprend de combattre le nassérisme et son appareil idéologique : le socialisme, la laïcité et le parti. Qotb dénonce la société des musulmans du XXe siècle comme une société païenne, impie, qui ressemble à celle de l'ante-Islam, à « l'époque de l'ignorance ». Il affirme que les musulmans adorent des idoles symboliques venues de l'étranger. Son appareil conceptuel creuse deux notions : *hâkimiyya* (le pouvoir n'appartient qu'à Dieu) et *ubûdiyya* (l'adoration n'appartient qu'à Dieu). En vertu d'un abus de langage, il reprend certains versets affirmant que le *hukm* n'appartient qu'à Dieu (XII, 40 par exemple), et analyse la notion de *hukm* qui signifie dans le texte coranique et à l'époque médiévale « le jugement », en la ramenant à sa signification moderne qui est « pouvoir ». Ce glissement lui permet de dévaloriser et de condamner tous les pouvoirs humains sous prétexte qu'ils ne sont pas conformes à celui de Dieu. La conception du monde qui s'exprime à travers cette mise en relief du monopole divin de la Souveraineté est une vision théocratique du pouvoir, où les hommes ne sont considérés que comme des gestionnaires du sacré. L'Islam est ici considéré comme une idéologie totale, intégrale. Mais c'est surtout l'accusation d'impiété lancée contre toutes les sociétés, musulmanes et occidentales, qui va caractériser le travail de Qotb, et c'est cette pensée radicale, jointe à son activisme qui va conduire le régime nassérien à l'exécuter en 1966, après un emprisonnement qui a duré 15 ans.

D'une manière générale, la pensée de la guerre chez ces penseurs de l'islamisme s'appuie sur l'idée que le vrai Islam n'a été fondé qu'au VIIe siècle avec le Prophète et ses compagnons, et qu'il faudrait, par conséquent, renouveler cette fondation après plusieurs siècles de plongée dans l'obscurantisme, l'ignorance et l'impiété. Le programme de travail d'islamisation de la société est fidèle à l'Islam des fondations : l'objectif est de commencer par l'entourage proche pour aboutir à la guerre totale. Ainsi, la période fondatrice est-elle considérée comme une utopie créatrice et mobilisatrice, et la représentation de la société du Prophète comme société idéale aboutit, chez ces penseurs, à la « barbarisation » de la société contemporaine. De ce fait, le *jihâd* s'insère dans une vision de la lutte contre une société barbare et décadente. Les défenseurs de ce modèle radical se réfèrent en général au verset surnommé le verset du sabre (IX, 5), à partir duquel les juristes de l'époque médiévale ont légitimé le principe de la guerre pérenne contre les impies. Peut-on donc poser l'équivalence entre la pensée de la guerre chez les juristes de l'époque médiévale et celle des islamistes qui s'en inspirent ? Répondre par l'affirmative constituerait un raccourci dont l'islamisme se sentirait probablement flatté, car des différences fondamentales existent. Pour ce qui est du rapport entre la violence et le politique, la conception de la place de l'État n'est pas la même : chez les auteurs classiques, le *jihâd* est considéré comme le moyen dont dispose l'État et la violence des armes est son monopole. Chez les islamistes, en revanche, le *jihâd* devient l'instrument qui sert à renverser des régimes qualifiés d'impies. Alors que, pour les classiques, la guerre est l'apanage de l'État, pour les islamistes, elle est l'instrument de sa destruction. Par ailleurs, la position des juristes de l'époque médiévale reste extrêmement nuancée en ce qui concerne la désignation de l'ennemi, certains allant jusqu'à considérer que c'est l'attitude hostile et agressive qui justifie le *casus belli*, et non pas la croyance. Comme le montre Ibn Rushd (Averroès) dans son traité de droit comparé, c'est Al Shâfi'î qui a le plus tendance à envisager l'impiété comme le fondement de l'acte guerrier et, par conséquent, de toutes les lois de la guerre[19]. Mais au-delà de la question du motif de la guerre, nous remarquons, comme le fait très bien ressortir le texte d'Ibn Rushd, que les juristes de l'époque sont unanimes pour interdire le meurtre des femmes et des enfants des ennemis[20]. La raison est justement une distinction entre ceux qui portent les armes et ceux qui ne sont pas armés. Cette distinction qui considère que l'ennemi est celui qui est armé est au fondement du droit humanitaire moderne dont l'une des préoccupations majeures consiste à distinguer entre les soldats et les populations civiles afin de protéger ces dernières.

Au-delà de ces divergences, la critique menée par certains juristes contemporains s'est concentrée sur la théorie du pouvoir politique et sur la légitimité ou l'illégitimité de la dissidence. Ainsi, la position des professionnels du droit à l'époque contemporaine était de ramener les activistes islamistes à la figure du dissident, qui était politiquement et théologiquement condamné, comme nous l'avons vu plus haut. La critique de cette conception radicale de la guerre s'est également concentrée sur la réhabilitation du sens moral et spirituel du *jihâd*, comme nous pouvons le constater dans deux ouvrages sur le *jihâd* en Islam, écrits par deux juristes syriens, l'un sunnite et l'autre shiite[21]. Ce travail intervient après les événements qui ont frappé l'Égypte (assassinat du président Sadate en 1981) et l'Algérie (dans les années 90). Malgré leur conservatisme juridique et la mobilisation de notions désuètes comme celles d'*imamat*, de *dâr al-harb* et *dâr al-islâm*, l'approche de ces auteurs permet d'apporter une critique interne des doctrines jihadistes, dans la mesure où elle travaille sur l'interprétation des textes sacrés et qu'elle engage une réflexion sur la paix en Islam et sur la nature du combat légitime. Celui-ci doit, selon Al Bûtî par exemple, être défensif ou constituer une riposte à certaines manifestations de l'hostilité. Le *jihâd* n'a donc pas comme motif la volonté de conversion ou d'expansion, mais il est motivé par la riposte à l'agression, donc considéré comme une guerre juste visant à défendre la liberté de croyance ou la défense du territoire.

Rubrique rédigée par Khaled Roumo



Clés de lecture

> *Quelles sont les transformations du jihâd depuis 50 ans ?*
> *Comparer les trois approches du jihad que l'auteur soumet à l'analyse ?*
> *Quelle est la sienne propre ?*
> *Quelle est la différence entre le concept de « guerre : harb » d'avant l'Islam et l'« effort : jihâd » introduit par l'Islam ?*
> *Relever le double sens « matériel » et « spirituel » de ce terme.*
> *La paix est-ce l'opposé du jihâd ou son aboutissement ?*
> *Quel est le sens « existentiel » du jihâd ?*
> *Le Coran ordonne-t-il la guerre contre les autres au nom de leurs croyances ?*
> *Contre quel ennemi la guerre est-elle livrée au nom de l'Islam ?*
> *Quelle différence l'auteur établit-il entre « condamnation dogmatique » et « action militaire » ?*
> *L'Islam appelle-t-il à une communauté « politique » ou « religieuse » ?*
> *Quelle place pour « le droit dans la guerre » et « l'humanitaire » ?*
> *Quelle influence négative eurent les conquêtes sur les principes de l'Islam ?*
> *Comment ont été perverties les notions de « juste » et d' « injuste » selon les besoins du pouvoir politique ?*
> *Quel lien entre la « réactivation » du jihâd à notre époque et certains programmes politiques et idéologiques ?*
> *À quelles fins les islamistes utilisent-ils le jihâd ?*
> *Comment réhabiliter le sens moral et spirituel du jihâd ?*

[1] **J. Habermas, et J. Derrida,** *Le « concept » du 11 septembre*, **Paris, Galilée, 2005.**

[2] **Hamadi Redissi,** *l'Exception islamique*, **Paris, Seuil, 2004, p. 83.**

[3] **G. Kepel,** *Fitna. Guerre au cœur de l'Islam*, **Paris, Gallimard, 2004, p. 335.**

[4] **Auteurs de deux livres portant le même titre,** *Le Jihâd en Islam*, **voir** *infra*.

[5] **Ibn Al Muqaffa',** *Al-Adab al-kabîr* (la *Grande éthique*), **Sousse, Dâr al-Ma'ârif, 1991, p. 128.**

[6] **Voir les versets IX, 20, 41, 88 et XLIX, 15.**

[7] **Voir par exemple les versets III, 52 et XVI, 110.**

[8] **Cela ne signifie pas que la question du butin disparaît dans les pratiques guerrières, mais elle est réglementée et subordonnée au pouvoir du chef.**

[9] **Voir par exemple LX, 8-9.**

[10] **Voir le verset capital, XLIX, 14 qui dit : « Les Bédouins disent : « nous croyons ! ». Dis : « Vous ne croyez pas, mais dites plutôt : « Nous nous soumettons »... La foi n'est pas entrée dans vos cœurs »,dans Coran, Traduction de D. Masson, édition bilingue, Paris, Gallimard, 1980. p. 688.**

[11] **Dans le Shiisme qui était persécuté sur le plan politique jusqu'à l'avènement des dynasties buyide à Bagdad et fatimide en Tunisie puis en Égypte, le droit de la guerre n'est abordé que bien plus tard, vers le Xe siècle, avec des juristes comme Ibn Babawyh Al Qummî et Al Qâdî Al Nu'mân.**

[12] **Il s'agit de l'une des règles fixées par les juristes pour les pouvoirs politiques.**

[13] **Un genre historico-théologique a pris le nom de «** *al-fitan wa l-malâhim* **» (discordes et mêlées) pour désigner cette littérature qui annonce la fin des temps suite aux déchirements internes, aux guerres civiles et la disparition de toute forme de sécurité politique et militaire.**

[14] **Nous entendons par cette notion, toute guerre qui est menée pour faire triompher une religion.**

[15] **A. Morabia,** *Le Gihâd dans l'Islam médiéval : le « combat sacré » des origines au XIIe siècle*, **Paris, Albin Michel, 1993.**

[16] **Nous désignons par cette notion les acteurs qui s'adossent sur une lecture de l'histoire de l'Islam ou bien des textes sacrés afin de réaliser un programme idéologique et politique, que cette réalisation entraîne ou non un recours à la violence. Cette définition permet d'intégrer tous les courants historiquement connus, des Frères musulmans, à la** ***Jamâ'a islamiyya*** **en Égypte jusqu'au wahhabites et néo-salafistes en Arabie saoudite, au Pakistan ou en Algérie.**

[17] **A. Al Maudoudi,** *Le Jihad en Islam*, **Conférence prononcée le 13 avril 1939 à l'Hôtel de Ville de Lahore, Firminy, CEDI, 1989, p. 10.**

[18] **Ibid., p. 12.**

[19] **Ibn Rushd,** *Bidâyat al-mujtahid*, **Beyrouth, Dâr Ibn Hazm, 1999, p. 315.**

[20] **Ibid., p. 314. Voir aussi la discussion qui suit à propos des personnes âgées, des paysans, des manœuvres, et d'autres catégories de la société que bien des juristes avaient exclues du champ de la guerre parce qu'ils ne peuvent être qualifiés d'ennemis malgré leurs croyances impies.**

[21] **Al Bûtî,** *Al Jihâd fi l-Islâm*, **Damas, Dâr al-fikr al-mu'âsir, 1997 et Al-Shaykh al-Rikâbî,** *Al Jihâd fi l-Islâm*, **Damas, Dâr al-fikr al-mu'âsir, 1997.**



La paix © Calligraphie de Karim Jaafar

LA PENSÉE DE LA PAIX DANS LES MIROIRS DES PRINCES ARABES

L'UNE DES PARTICULARITÉS DES OUVRAGES DE *ÂDÂB SULTÂNIYYA* (MIROIR DES PRINCES) EST QU'ILS NE SE LIMITENT PAS À DONNER AU PRINCE DES CONSEILS SPIRITUELS ET À LUI RAPPELER LA CONDUITE CONFORME À LA LOI RELIGIEUSE. DE TELS CONTENUS EXISTENT CERTES CHEZ QUELQUES AUTEURS, MAIS LA PLUPART D'ENTRE EUX ENVISAGENT LE GENRE COMME L'ÉQUIVALENT DE LA SCIENCE POLITIQUE DONT LES RÈGLES ET LES PRÉCEPTES SONT À PUISER DU CÔTÉ DE L'HISTOIRE DES GRANDS EMPIRES ET DES GRANDS ROIS, NOTAMMENT CHEZ LES PERSES ET LES GRECS.
LA GUERRE EST UNE THÉMATIQUE OMNIPRÉSENTE DANS CES TEXTES, MAIS SUR LE MODE NÉGATIF : IL S'AGIT DE DONNER LES MOYENS DE L'ÉVITER CAR ELLE REPRÉSENTE UNE SORTE D'EXCEPTION À UN ÉTAT NORMAL QUI EST LA PAIX ET LA SÉCURITÉ. LE PARADIGME MÉDICAL PERMET AINSI DE SAISIR LA NATURE DE LA GUERRE DANS SA RELATION AU POLITIQUE, ET MONTRE QU'ELLE N'EST QU'UN REMÈDE AUX ANOMALIES QUI PEUVENT AFFECTER LE CORPS POLITIQUE.
COMME DANS LA TRADITION UNIVERSELLE DES MIROIRS DES PRINCES, LA DESCRIPTION DES VERTUS DU CHEF CONSTITUE, DANS LES TRAITÉS ÉCRITS EN LANGUE ARABE, LE FONDEMENT MÊME DU GENRE.
LES TEXTES INSISTENT D'UNE MANIÈRE GÉNÉRALE SUR L'EXEMPLARITÉ ÉTHIQUE ET SUR LA JUSTICE QUI EST LA PIERRE ANGULAIRE DE TOUTES LES QUALITÉS DU PRINCE PARFAIT.
LA VOLONTÉ D'ÉVITER À TOUT PRIX DE S'ENGAGER DANS LA GUERRE TRADUIT AUSSI UNE VISION QUI CHERCHE L'HUMANISATION DE LA GUERRE. SE TROUVE GLORIFIÉE NON PAS LA FORCE DES ARMES, MAIS L'INTELLIGENCE DU PRINCE, INTELLIGENCE QUI RESTE LE CRITÈRE ABSOLU DE LA RÉUSSITE OU DE L'ÉCHEC EN GUERRE.
L'IMPORTANCE DE LA RUSE DANS CETTE TRADITION EST À INSÉRER DANS UNE LITTÉRATURE UNIVERSELLE QUI, DEPUIS L'ANTIQUITÉ, LOUAIT LES HOMMES POLITIQUES ET LES STRATÈGES QUI ONT PU REMPORTER DES VICTOIRES GRÂCE À L'INTELLIGENCE PLUTÔT QU'À LA FORCE.
PENSONS SURTOUT À LA TRADITION QUI PENSE LA GUERRE À PARTIR DE LA NON-GUERRE, À L'IMAGE DE LA TRADITION CHINOISE QU'ILLUSTRE LE CÉLÈBRE ART DE LA GUERRE DE SUN TZU.

La tradition des Miroirs des princes émerge très tôt dans l'histoire de l'Islam, à la fin de la dynastie omeyyade et au début de la dynastie abbasside, avec des textes traduits du grec ou du persan. Trois textes majeurs ont façonné la future science politique des Arabes qui sera désignée sous le nom de *âdâb sultâniyya* (les règles de la conduite du pouvoir politique) ou *âdâb al-mulûk* (les règles de la conduite des rois). Il s'agit d'abord des *Lettres d'Aristote à Alexandre*, recueils de textes faussement attribués à Aristote rassemblés par un secrétaire de l'administration omeyyade, Sâlim Abû l-'Alâ', au début du VIII[e] siècle[1]. L'un de ces textes, la *Lettre d'Aristote à Alexandre sur la politique envers les cités* figurera souvent dans les différents manuscrits portant sur la politique avec le célèbre *Secret des secrets*, qui connaîtra une longue carrière en Orient et en Occident pendant le Moyen-Âge. Il y a ensuite un texte de fables d'origine indiennes traduites au milieu du VIII[e] siècle par Ibn Al Muqaffa' (720-757) et augmenté d'une introduction qui évoque la figure d'Alexandre et sa conquête de l'Inde. Enfin, nous trouvons un autre texte qui est le *Testament d'Ardashîr*, écrit au III[e] siècle par un roi sassanide qui a réussi à unifier le pouvoir royal en Perse après de longs siècles de crises politiques et d'émiettement du pouvoir. Ardashîr lègue à son fils Shâpûr un *Testament* qui contient de nombreuses maximes sur l'art de gouverner et qui sera utilisé par les califes abbassides comme un manuel de la science politique.

Toute la tradition de Miroirs des princes arabes qui se prolonge jusqu'aux Ottomans est redevable à ces textes fondateurs qui engagent une véritable réflexion sur la souveraineté (*al-mulk*), le pouvoir (*al-sultân*) et le gouvernement (*siyâsa*, *tadbîr*). L'une des particularités des ouvrages de *âdâb sultâniyya* qui vont émerger dans le sillage de ces textes fondateurs, c'est que, contrairement aux Miroirs occidentaux du Moyen-Âge, ils ne se limitent pas à donner au prince des conseils spirituels et à lui rappeler la conduite conforme à la loi religieuse. De tels contenus existent certes chez quelques auteurs[2], mais la plupart des auteurs de cette tradition envisagent le genre comme l'équivalent de la science politique dont les règles et les préceptes sont à puiser du côté de l'histoire des grands empires et des grands rois, notamment chez les Perses et les Grecs. Une telle orientation positive et pragmatique de ces manuels de l'art de gouverner explique une différence majeure entre eux et les traités des Miroirs occidentaux et qui peut être ramenée à la question de la guerre. Car, si cette question est quasiment absente chez les auteurs occidentaux, et si Machiavel va scandaliser la tradition politique et philosophique en brossant un nouveau portrait du prince, désormais armé et ayant pour principal souci la guerre, du côté de la tradition arabe, ce thème est déjà au cœur de l'écriture des Miroirs dès le VIII[e] siècle. Dans certains textes, *Le livre de la couronne* attribué à Al Jâhiz ou bien le *Livre de la politique* de l'auteur andalou du XI[e] siècle Al Murâdî, il existe, en effet, de courts chapitres consacrés à la guerre, ainsi qu'à l'importance de la ruse dans la stratégie militaire. Dans des traités plus imposants comme le *Flambeau des rois* de l'andalou Al Turtûshî (1059-1126) ou bien les *Traces des Anciens en matière de conservation des États* d'Al 'Abbâsî (mort en 1316), le thème de la guerre occupe une place plus considérable[3], alors que d'autres ouvrages sont exclusivement consacrés à la stratégie militaire, aux armes, et aux ruses mises en œuvre par les grands souverains pour vaincre leurs adversaires aux moindres frais. Font partie de cette catégorie le livre d'Al Iskâfî (mort en 1029), *al-tadbîr fî siyâsât al-mulûk* (*De la politique subtile dans les gouvernements des rois*), et celui d'Al Harthamî, l'un des généraux du calife Al Ma'mûn (786-833), à qui il dédia *Mukhtasar siyâsat al-hurûb* (l'*Abrégé de la conduite de la guerre*). Enfin, il existe une série d'ouvrages spécialisés dans l'art militaire se situant à la lisière du genre des Miroirs. C'est le cas du *Mémoire relatif aux ruses de guerres* composé par Al Harawî et adressé, au début du XIII[e] siècle, à l'un des princes ayyoubides successeur de Saladin ou bien du livre d'Al Ansârî sur la *Conduite des guerres* adressé à l'un des sultans des Mamelouks d'Égypte au XIV[e] siècle. Puisant dans l'esprit des *âdâb sultâniyya*, notamment en ce qui concerne les thèmes du conseil, des qualités du prince, et de l'espionnage, ces deux textes donnent des informations précieuses sur la stratégie, les divisions des armées, et, entre autres, les techniques d'assaut, de défense et de siège. L'on voit ici l'importance de la mobilisation des sciences comme la chimie, la dynamique, et les artifices techniques (*hiyal*), ainsi que des connaissances vétérinaires nécessaires pour l'entretien et le soin des chevaux. L'approche des auteurs de ces manuels de polémologie est donc celle des spécialistes de l'art militaire, comme c'est le cas d'Al Harthamî, général d'Al Ma'mûn, ou bien de lettrés qui exerçaient le métier de secrétaire, et qui connaissaient très bien les rouages de l'État. Il s'agit donc d'une approche scientifique et positive de la guerre qui s'appuie fondamentalement sur l'histoire des grands



L'auteur

Makram Abbès, ancien élève de l'ENS de Fontenay-Saint-Cloud, est actuellement maître de conférences à l'ENS de Lyon. Il mène des travaux sur la philosophie morale et politique en Islam, notamment sur les thèmes de la guerre et du gouvernement. Il a récemment publié *Islam et politique à l'âge classique,* Paris, PUF, collection « Philosophies », 2009. Il a été nommé en 2010 membre junior de l'Institut Universitaire de France (IUF).

hommes politiques et sur la manière dont ils ont pu fonder leurs empires, se débarrasser d'un ennemi, ou conserver leur pouvoir.

Il arrive certes que ces auteurs citent les textes sacrés ou qu'ils rappellent le point de vue de la loi religieuse sur le mensonge en guerre ou sur le statut moral de la ruse. Malgré cela, leur approche reste distincte de celle des juristes qui rattachent souvent la guerre à l'histoire de l'Islam, surtout aux Conquêtes et à la guerre civile. Afin d'illustrer cette divergence du traitement du sujet de la guerre, nous pouvons citer un passage très important dans lequel Al 'Abbâsî définit la guerre en tant qu'accident qui affecte la vie des États, de la même manière que les maladies affectent le corps. Dans le septième chapitre de la partie consacrée à la guerre, il en donne la définition suivante : « Les guerres sont comme les maladies qui adviennent accidentellement dans le temps, de la même manière que le fait d'être sain et sauf représente la santé des corps. Il faudrait donc sauvegarder la santé par les choses politiques et, lorsque survient la maladie, par les choses militaires. Toutefois, le fait de s'employer à sauvegarder la santé pour ne pas provoquer la maladie est préférable au fait de négliger ce travail »[4]. Cette définition de la guerre montre que celle-ci représente une sorte d'exception à un état normal qui est la paix et la sécurité. Le paradigme médical permet ainsi de saisir la nature de la guerre dans sa relation au politique, et montre qu'elle n'est qu'un remède aux anomalies qui peuvent affecter le corps politique. La description des différentes sortes de guerres confirme, dans le même chapitre, cette orientation scientifique du traitement de la guerre et de la paix, puisque les guerres sont réparties en sept types : 1) la guerre visant à fonder un État, 2) celle qui vise à fortifier un État naissant, 3) celle qu'un État juste mène contre un État injuste, autrement dit pour combattre les dissidents et les rebelles, 4) la guerre entre deux communautés religieuses, 5) l'annexion, par un État ou par un royaume, d'un autre État ou royaume, que les deux soient justes ou injustes 6) les guerres de pillage et de rapine, n'ayant aucune finalité politique, 7) les guerres tribales menées pour des causes insignifiantes.

Cette typologie envisage la guerre en tant que phénomène humain universel, et convoque, comme en témoignent les développements des différents chapitres, l'histoire humaine universelle, indépendamment des catégories de la morale ou de la religion, et en s'appuyant simplement sur des observations historiques relatives aux guerres conduites par les peuples et les États. Cela ne veut pas dire qu'il n'existe aucun horizon éthique qui détermine la réflexion de ces auteurs. Au contraire, le prince est tenu, d'après leurs textes, de suivre certaines règles qui sont déduites à partir de l'examen du comportement des grands souverains de l'Antiquité et de l'Islam, mais c'est plutôt le contexte, la situation, et les éléments contingents de l'histoire qui guident son action, beaucoup plus que la soumission à une norme déjà posée ou imposée. Ainsi cette absence de normativité permet-elle de prendre la mesure de la nature même de l'art politique et militaire qui est fondamentalement un art contingent.



Bibliographie

- ABBES, Makram, *Islam et politique à l'âge classique*, Paris, PUF, collection «Philosophies», 2009.
- CRONE, Patricia, *Medieval Islamic Political Thought,* Edinburgh, Edinburgh University Press, 2005.
- LAMBTON, Annie, *State and Government in Medieval Islam,* Oxford, Oxford University Press, 1981.



L'amitié © Calligraphie de Karim Jaafar

Rubrique rédigée par Jacques Nicolaus

Autres époques, Autres lieux

Une paix injuste : les accords de Munich

En septembre 1938, Daladier, Chamberlain, Mussolini et Hitler[1] se rencontrent à Munich pour régler le sort des Sudètes. Les Sudètes sont une région de Tchécoslovaquie qui longe la frontière entre ce pays, l'Allemagne et l'Autriche[2] qui vient d'être annexée par Hitler. Les Sudètes sont peuplées d'une minorité allemande qui y vit depuis très longtemps et qu'Hitler juge brimée par les Tchèques[3]. Le Führer réclame l'annexion de ces territoires par l'Allemagne. Les quatre hommes d'État finissent par trouver un accord. Le territoire des Sudètes est attribué à l'Allemagne, les Tchèques qui y vivent doivent l'évacuer sans délai. C'est une grande victoire pour Hitler. Daladier et Chamberlain ont fait d'énormes concessions pour, pensent-ils, sauver la paix. Le Figaro du 30 septembre 1938 titre en première page : « La paix est sauvée », Paris-Soir : « La paix ! » : c'est un événement important présenté comme positif (la paix valeur suprême).
On peut lire encore « Le retour de Daladier au Bourget : il est acclamé par une foule immense ». Pourtant les accords de Munich sont un marché de dupes et une défaite, d'autant plus lourde, qu'elle s'est faite sans combattre.
Comment expliquer l'attitude des dirigeants français et anglais ? Les choses n'étaient pas si simples; d'après les journaux, Daladier est acclamé au Bourget par une « foule immense », l'hécatombe de la Grande Guerre avait développé de façon importante le pacifisme. Daladier a suivi la politique « d'apaisement » de Chamberlain pour conforter sa solidarité avec l'Angleterre et ne pas risquer un isolement diplomatique de la France. Après tout, ces hommes politiques, démocratiquement élus représentaient assez fidèlement l'état d'esprit des opinions publiques qui ne voulaient plus de nouvelle guerre. Cependant, ces arguments ne pesaient pas lourd face à la cession[4] d'un pays démocratique aux nazis. De plus, comment justifier l'abandon de la communauté juive de Tchécoslovaquie à l'antisémitisme des nazis[5] qui était estimée à environ 90 000 d'après un recensement effectué en 1941 ?
Rares furent à « chaud », les réactions opposées à ces accords. Chamberlain pensait qu'Hitler était un « gentleman » qui respecterait ses engagements, il fut très rapidement démenti. Daladier était plutôt contre ces accords, mais il n'a pas voulu prendre le risque d'être abandonné par l'Angleterre, Léon Blum était pacifiste, mais se rendait compte du désastre. Churchill est le plus lucide des hommes d'État de cette période et juge très sévèrement ces accords.
Les accords de Munich sont aujourd'hui unanimement condamnés comme un abandon injustifié. C'est l'exemple typique d'une paix injuste.

[1] Respectivement président du Conseil français, Premier ministre anglais, duce italien et führer allemand.
[2] C'est “l'Anschluss” qui avait été prohibée par le Traité de Versailles. La France et l'Angleterre n'avaient pas réagi.
[3] La Tchécoslovaquie créée en 1919 à la suite du démantèlement de l'Empire austro-hongrois a signé un traité d'alliance avec la France
et l'Angleterre, c'est une pièce maîtresse de la Petite Entente, système d'alliance destinée à prévenir une tentative de revanche allemande.
Puissance industrielle, la Tchécoslovaquie est une démocratie libérale.
[4] Abandon d'autant plus révoltant qu'il s'est fait sans consulter au préalable les dirigeants tchécoslovaques et au mépris des engagements solennels que constituaient les traités signés.
[5] Le 15 mars 1939, les nazis occupaient le reste de la Bohème (actuelle Tchéquie) sans aucune réaction des Anglais et des Français.

Les accords de Munich, septembre 1938. Documents.

« La guerre est chose redoutable et, avant de nous y lancer, il doit être bien clair que ce sont réellement les valeurs fondamentales qui sont en jeu. »

Chamberlain, à la radio, 27 septembre 1938.

« La guerre est probablement écartée. Mais dans des conditions telles que moi qui n'ai cessé de lutter pour la paix je n'en puis éprouver la joie et que je me sens partagé entre un lâche soulagement et la honte. »

Léon Blum, (Le Populaire).

Déclaration à la presse: *« Le partage de la Tchécoslovaquie, sous la pression de l'Angleterre et de la France, équivaut à une capitulation totale des démocraties occidentales devant la menace des nazis d'employer la force. Un tel écroulement n'apportera ni la paix, ni la sécurité à l'Angleterre et à la France. Au contraire il place ces deux nations dans une situation plus faible et plus dangereuse. Le simple fait que la Tchécoslovaquie soit neutralisée entraîne la libération de 25 divisions allemandes qui pèseront sur le front occidental en outre, elle ouvre aux nazis triomphants la route de la mer Noire... Croire que l'on peut obtenir la sécurité en jetant un petit État en pâture aux loups est une illusion fatale. Ils ont eu le choix entre le déshonneur et la guerre. Ils ont choisi le déshonneur. Et ils auront la guerre. »*

Winston Churchill, discours du 21 novembre 1938

LES ARMES DU PRINCE DANS LES TEXTES DES MIROIRS

Comme dans la tradition universelle des Miroirs des princes, la description des vertus du chef constitue dans les traités écrits en langue arabe le fondement même du genre. Les textes insistent d'une manière générale sur l'exemplarité éthique et sur la justice qui est la pierre angulaire de toutes les qualités du prince parfait. Au-delà de son contenu éthique, la vertu de justice est présentée par Al Mâwardî par exemple comme l'une des armes majeures dont dispose un prince en guerre. La victoire sur ses ennemis peut dépendre de sa conduite avec ses sujets, selon que ces derniers la qualifient de « juste » ou d'« injuste ». Trois cas de figure se présentent. La première est celle où il est plus juste que son ennemi soit d'une bonne conduite envers ses sujets. Dans ce cas, il peut être certain de la victoire. Dans le deuxième cas, c'est son ennemi qui l'emporte sur lui en matière de justice et de conduite droite envers les sujets : le prince peut être certain que son engagement militaire sera compromis par une population qui guette le moment propice pour se débarrasser de lui. Dans le troisième cas, qui marque l'équilibre des forces entre le prince et son ennemi (les forces étant la justice et la bonne conduite), il faut examiner *hâl al-zamân wa l-a'wân*, « la qualité du temps et l'état des collaborateurs »[5]. D'après ces développements, les chances de réussite ou d'échec en guerre dépendent de l'exemplarité éthique du prince et de l'état de la justice dans son domaine. C'est donc seulement en cas d'équilibre au niveau du critère fondamental pour la victoire ou l'échec en guerre (la justice et la bonne conduite) qu'émerge et entre en jeu un facteur exogène lié à la conjoncture historique et au contexte du conflit.

Mais outre la justice, c'est la vertu de prudence qui est la plus directement liée à la question de la guerre et de la paix dans les Miroirs. Certes, cette vertu contient des éléments comme la bonne délibération et la longue expérience des choses humaines qui ont fait les caractéristiques du *phronimos*, tel que le décrit le Livre VI de l'*Éthique à Nicomaque*. Toutefois, en plus de cet aspect, nous relevons l'infléchissement de cette vertu vers un sens particulier qui renvoie à la circonspection, voire à la défiance et à la méfiance. La plupart des traités de l'art de la guerre s'ouvrent par un chapitre qui exhorte le prince à s'armer de prudence et de méfiance, même s'il est parfaitement établi dans son domaine. Les auteurs les introduisent généralement par des développements sur le « *hadhar* », le fait de prendre garde à quelque chose, d'être constamment attentif et précautionneux. Le prince doit se montrer toujours vigilant même lorsque la sécurité est parfaitement établie ; il doit se méfier de ses soldats et de ses généraux, ne pas leur faire confiance excessivement et s'attendre à une éventuelle trahison de la part de ses collaborateurs. L'élection de cette vertu, qui peut donc être considérée comme la vertu cardinale du chef politique, se justifie par la vision globale de l'homme qui traverse les textes de Miroirs. S'il n'existe aucune anthropologie pessimiste ou optimiste qui ferait de l'homme un méchant ou un bon par nature, les auteurs insistent toutefois sur l'idée que l'homme est constamment travaillé par les mauvais penchants qui l'empêchent souvent d'agir en fonction de ce que dicte la raison. Ces considérations sur la nature humaine n'impliquent pas nécessairement une essentialisation de l'homme, mais des passions comme le désir de gloire, la jalousie et l'envie sont constamment à l'œuvre et difficiles à éteindre, surtout dans le milieu politique. En raison de l'enracinement des mauvaises passions dans la nature humaine, toute construction politique est artificielle et porte en elle-même les germes de sa destruction. Comme le montrent les textes d'Ibn Al Muqaffa', d'Al Turtûshî ou d'Al Mâwardî, c'est surtout le sentiment d'envie qui est le plus décrit en tant que foyer à partir duquel se détermine tout un faisceau d'actions et de comportements responsables de la permanence des conflits au sein de la société. De ces considérations ontologiques sur la politique émerge une vision qui circule dans les Miroirs, à savoir la permanence et la latence des conflits au sein de la société. Nous sommes donc concrètement dans un état de guerre permanent puisque les conflits sont consubstantiels à la politique. La conscience aiguë de ce phénomène dans les Miroirs amène les auteurs à penser que le pouvoir politique nécessite toujours un travail de maintien et de conservation. Cela implique, comme le rappellent les chapitres portant sur la conservation du pouvoir, que celui-ci souffre d'une sorte de faille originelle qui exige une fondation permanente, toujours recommencée et plus importante que le simple fait de le conquérir et de s'en emparer.

Propositions pédagogiques : vivre et penser l'interculturalité

Comprendre le texte

- *Quelles différences trouve-t-on dans les conseils au prince, en Occident et en Orient ?*
- *Pourquoi la justice serait-elle un atout dans l'art de la guerre ?*
- *Pourquoi la prudence serait-elle un atout dans l'art de la guerre ?*
- *Quelles passions mauvaises sont à l'origine des conflits ?*
- *Quel est le rôle de l'information dans l'art de la guerre ?*
- *Citez trois stratégies susceptibles d'assurer la paix.*
- *Qu'est-ce qui pourrait humaniser la guerre ?*

Dialoguer avec le texte

- *Est-ce une bonne chose que d'apprendre au prince à faire la guerre ?*
- *Pensez-vous que la justice soit toujours un atout dans l'art de la guerre ?*
- *Pensez-vous que la prudence soit nécessairement un atout dans l'art de la guerre ?*
- *Peut-on réellement empêcher la guerre avec les moyens proposés par le texte ?*
- *Êtes-vous d'accord que la duplicité puisse être une qualité morale ?*
- *Hiérarchisez les sept raisons différentes de faire la guerre, en justifiant votre classement.*
- *La guerre peut-elle participer au développement de la société ?*

Modalité pédagogique suggérée : conceptualiser

Une question est donnée au groupe.
Chaque participant rédige une réponse sur une feuille de papier. De cette réponse, il doit produire un terme unique qu'il établit comme le concept clé de sa réponse.
On inscrit la liste des concepts au tableau.
L'animateur demande aux participants si l'un d'entre eux voudrait éliminer tel ou tel concept. Lorsqu'un participant dénonce un concept, il doit argumenter son choix.
Un débat s'organise sur ce concept, puis le groupe décide à la majorité si ce concept est exclu ou conservé.
Une autre proposition de critique est faite, suivie d'un débat et d'une nouvelle décision.
La discussion se termine lorsqu'il ne reste plus qu'un seul concept sur le tableau.
On lit la réponse correspondante qui, de ce fait, est donnée comme la réponse définitive.
Le groupe évalue sa validité et la pertinence du concept utilisé. Une discussion d'analyse clôt le travail sur cette question. Si cela est possible, recommencer le processus avec d'autres questions.
Analyse du travail et de l'exercice avec l'ensemble du groupe.

Rubrique rédigée par Oscar Brenifier

Exercices pédagogiques

Analyse critique des journaux

- *Demander aux participants de lire également la fiche « Lutte, effort, combat »*
- *Faire un tour de table : chacun répond à la question « Qu'est-ce qu'évoque pour vous la notion de Jihad ? ».*
- *Engager une discussion comparant des notions de Jihad dans le texte et des représentations des participants: les stéréotypes et les préjugés.*
- *Discussion avec le groupe sur la notion de la paix et de la « guerre juste » ; exploration de leur vision personnelle sur le sujet.*
- *Diviser les participants en sous-groupes (quatre participants par groupe)*
- *Distribuer des articles de journaux qui parlent d'un conflit actuel (un article différent par groupe)*
- *Demander à chaque groupe de lire l'article et de l'analyser en le comparant avec la vision proposée dans le texte de la fiche « La pensée de la paix dans les Miroirs des princes arabes »*
- *Demander aux participants d'analyser ce qui n'a pas été dit dans l'article et pourquoi.*
- *Chaque groupe expose et discute de son analyse en comparant avec les textes.*
- *Discussion générale sur la notion de guerre et de paix du point de vue du monde arabo-musulman.*
- *Quelle image des médias et quels changements de représentations ?*

Rubrique rédigée par Jonathan Levy

La connaissance de la nature des passions humaines qui sont une source permanente de conflits œuvrant à la fois à construire et à déconstruire le lien politique pousse le prince à faire de la guerre son principal souci. Soupçonnant les ambitions que peuvent nourrir ses rivaux à l'intérieur comme à l'extérieur de son domaine, il doit être prêt à affronter les dangers, et, pour ce faire, agréger les moyens nécessaires afin de se préparer à une éventuelle guerre. La maîtrise de l'information occupe une place centrale au sein de ce dispositif stratégique, ce qui implique la nécessité d'avoir un excellent service de renseignements (la poste, les pigeons voyageurs) afin d'assurer la transmission la plus rapide possible de l'information. La même rationalité pragmatique visant à l'efficacité oriente les développements sur les espions. Ces derniers doivent être dotés de nombreuses qualités comme la bonne connaissance de la langue et de la géographie du pays dans lequel ils opèrent; ils doivent être armés d'intelligence, de sincérité, de ruse et de capacité à endurer les souffrances que leur ferait subir l'ennemi, si jamais ils sont débusqués. Inversement, les Miroirs mettent en garde le prince contre les éventuelles trahisons qui peuvent émaner de certains espions et c'est pour cela qu'il ne doit pas les mettre en relation avec ses soldats. C'est le seul moyen d'éviter un complot ourdi par certains espions qui auraient des renseignements pouvant renverser le régime ou la dynastie en s'appuyant sur l'armée. Avoir des espions qui travaillent séparément est aussi le seul moyen dont dispose le prince pour vérifier la véracité des renseignements rapportés par chacun d'entre eux. Lorsqu'il fait semblant de ne rien savoir sur ce que rapporte l'espion et qu'il se contente d'écouter sans même manifester des signes de joie, d'emportement, de colère ou de peine, le prince garantit, grâce à son impassibilité, le maintien de la situation en main. Car si l'espion travaille pour les deux camps, les émotions que trahirait le prince seront exploitées par l'espion pour le compte de l'autre camp. Enfin, le prince doit savoir qu'il est à son tour espionné et que seuls le secret et un service efficace de contre-espionnage pourraient l'aider à bien gouverner son État.

STRATÉGIE DU PRINCE : VOULOIR LA PAIX TOUT EN SE PRÉPARANT À LA GUERRE

À ce stade de l'analyse, on pourrait penser qu'il s'agirait d'une tradition qui vante les mérites de la guerre puisqu'elle voit l'ennemi partout et que l'art de gouverner se réduit, dans une large mesure, à l'art de stabiliser l'État et de conserver le pouvoir. Mais en réalité, et malgré cette politique réaliste fondée sur l'agrégation des instruments de la puissance, la guerre doit être considérée comme le dernier moyen auquel le prince peut recourir, et ce recours n'a lieu que lorsqu'il aura épuisé toutes les ressources de l'intelligence et tous les ressorts de la diplomatie permettant de résoudre pacifiquement les conflits. Cette doctrine qui cherche par tous les moyens à empêcher le déclenchement de la machine guerrière prône donc un certain pacifisme (ne pas agresser les autres États, ni provoquer les autres princes rivaux) et un recours systématique aux moyens diplomatiques sans éliminer, toutefois, la perspective de la radicalisation du conflit et de l'entrée en guerre. Cela conduit à l'élaboration d'une stratégie pour la construction de la paix, tout en mettant l'accent sur la nécessité de se préparer constamment à la guerre.

Afin d'illustrer ces idées, nous allons citer un auteur andalou du XI[e] siècle, Al Murâdî qui a consacré à la guerre et à la paix l'un des chapitres de son livre intitulé *De la politique*. Il divise le comportement que le roi doit adopter à l'égard de ses ennemis en trois phases. Dans un premier temps, il faut les traiter convenablement, paisiblement, en usant de douceur et de longanimité. Cette première étape vise donc à ne pas chercher à rompre les liens entre les deux États, car cela conduirait irrémédiablement à la radicalisation du conflit et à l'exclusion du tiers qui peut aider à le résoudre. Si la situation change ou que l'ennemi montre qu'il ne désire pas la paix, s'il persiste dans ses actions agressives, le prince doit opter, dans un deuxième temps, pour la ruse, les pièges, et les stratagèmes parmi lesquels il y a, par exemple, le fait de provoquer une sédition interne afin de l'affaiblir dans son territoire, ou bien le fait de le combattre par des tiers interposés. Bien qu'elle puisse paraître fondée sur une rationalité calculatrice et intéressée, cette deuxième phase de la stratégie révèle à quel point le prince est soucieux d'éviter à son peuple et à son armée les massacres inhérents à la guerre. Al Murâdî cite à ce propos une maxime présente dans bien des Miroirs affirmant que « le souverain doit épuiser tous moyens possibles avant de s'engager dans la guerre. Car les sages ont dit que les gens les plus perspicaces sont ceux qui ne se lancent pas dans le combat, tant qu'ils trouvent d'autres voies pour régler le conflit. Car avec la guerre, ce sont des âmes qui sont dépensées, alors qu'avec d'autres voies, on dépenserait des biens »[6]. La dernière phase est la rupture de tout lien possible avec l'adversaire et l'absence de moyens permettant de trouver une issue à la crise, ce qui conduit à la guerre.

Ce schéma ternaire est quasiment présent dans tous les ouvrages de Miroirs ; il trouve sa source surtout dans *Kalila et Dimna* où la plupart des fables font l'éloge de la ruse et de l'intelligence et condamnent l'usage de la force brute et le déploiement de la violence aveugle. La volonté d'éviter à tout prix de s'engager dans la guerre traduit aussi une vision qui cherche l'humanisation de la guerre, ce qui peut être lu comme un progrès moral considérable par

rapport à l'époque de la rédaction de ces textes. Ici, il faudrait préciser que l'humanisation de la guerre ne signifie nullement le fait de la supprimer et de la remplacer par une vision séraphique qui chante les mérites de la paix quelles que soient les conditions. Comme nous l'avons précisé au début de ce travail, il existe une vision réaliste du politique qui s'appuie sur la connaissance empirique des passions qui animent l'homme et le poussent à agir. Les Miroirs sont donc loin de refléter l'idée d'un pacifisme qui se trouverait empêché de voir en face les réalités de la guerre et de la politique. Mais, on est en même temps aux antipodes d'une politique belliciste et agressive qui cherche l'engagement dans le combat, sans trop mesurer les conséquences tragiques d'une telle action. Si, chez ces auteurs, la guerre est ontologiquement première, s'il existe un état de nature latent dans toutes les sociétés humaines, nous pouvons donc affirmer que la paix naît de la guerre, et c'est pour cela qu'Al Murâdî par exemple affirme que la paix ou la réconciliation (*sulh*) est une forme de guerre, parce que construire la paix pourrait ressembler à un travail de Sisyphe, un véritable *jihâd*, pour reprendre la notion dans l'une de ses acceptions classiques[7]. Ce choix de renoncer à la guerre tant qu'on peut résoudre les conflits par d'autres moyens est même présenté par Al ʻAbbâsî comme une caractéristique de la fermeté de la politique du souverain. « Le souverain le plus ferme, dit-il, est celui qui ne résout pas les problèmes avec l'ennemi en recourant au combat, tant que d'autres voies lui sont offertes »[8]. D'après cette définition qui inscrit la guerre dans le prolongement de la politique, le prince doit donc garder l'option militaire comme un choix ultime auquel il ne peut avoir recours que lorsqu'il y est contraint.

LA RUSE ET L'APOLOGIE DE LA NON-VIOLENCE

Un propos célèbre de Muʻâwiya (603-680), le fondateur de la dynastie omeyyade, affirme ceci : « Je n'utilise pas mon épée là où je peux me contenter de mon fouet; je n'utilise pas mon fouet là où il me suffit d'avoir recours à ma langue. À supposer qu'il n'y ait plus entre moi et les gens qu'un seul poil, je veillerai à ce qu'il ne soit jamais coupé. Comment cela, lui dit-on ? S'ils le tirent, répond-il, je lâche de mon côté, mais dès qu'ils le relâchent, je tire de mon côté »[9]. C'est ce propos qui a donné lieu à une expression connue, le « poil de Muʻâwiya », qui incarne l'art de la négociation, et surtout la volonté de ne jamais rompre le lien avec les adversaires. Il renvoie aussi au fait d'arriver à ses fins par la ruse, la finesse et la douceur. Cet aspect majeur de l'art politique, qui est défendu dans les textes des Miroirs, montre la nécessité, pour le prince, d'adapter sa politique aux différentes situations afin de pouvoir s'insérer dans les contingences du réel. C'est pour cette raison que Muʻâwiya est souvent cité dans ces textes comme le modèle du souverain rusé et calculateur (*dâhiya*). Il fournit, avec d'autres figures telles que Vahrâm Gor, Alexandre le Grand ou Chosroès Parviz, la matière historique indispensable pour réfléchir sur la ruse. Dans le *Livre de la couronne* attribué à Al Jâhiz, l'auteur va jusqu'à considérer que « l'utilisation de la ruse dans les guerres est l'une des règles de conduite des rois »[10].

Ce qui caractérise le traitement du thème de la ruse dans les Miroirs, c'est que les auteurs font, non pas de la force des armes mais de l'intelligence du prince, le critère absolu de la réussite ou de l'échec en guerre. L'importance de la ruse dans cette tradition est à insérer dans une littérature universelle qui depuis l'Antiquité louait les hommes politiques et les stratèges qui ont pu remporter des victoires grâce à l'intelligence plutôt qu'à la force. Comment se présente cette notion dans la tradition politique arabe, et quelle est la place qu'elle occupe dans le dispositif stratégique global ? D'abord pour ce qui est de la ruse elle-même, les auteurs ne la définissent pas précisément, mais mettent l'accent sur son caractère protéiforme puisqu'elle recouvre, selon l'expression d'Al Murâdî tout « ce que produisent la pensée et l'expérience »[11]. En consultant l'étymologie du mot, nous apprenons que la racine HYL renvoie au fait de tourner autour de quelque chose afin d'atteindre un objectif. Il s'agit donc de louvoyer, de chercher des détours, de ne pas aller droit au but et d'utiliser les moyens indirects pour arriver à sa fin. Voici quelques procédés mentionnés par les auteurs des Miroirs et qui permettent d'élucider le contenu de cette notion :

- utiliser de faux documents;
- corrompre les généraux de l'ennemi et semer la confusion dans ses troupes;
- lui faire croire que d'autres ennemis se sont ligués contre lui, ce qui le conduit à concentrer toute son attention et toute son action sur autre chose que le vrai ennemi qui va l'attaquer;
- conduire les manœuvres dans l'ombre et dans le secret le plus total pour que l'ennemi n'arrive pas à savoir par quel biais il sera attaqué.

Le degré le plus élevé de la ruse, selon Al Murâdî consiste à paraître d'une manière totalement opposée à l'être[12]. Il s'agit, pour le prince, de donner de lui-même l'image de quelqu'un d'incompétent, de sot, d'inintelligent, alors qu'en réalité, il maîtrise parfaitement les tenants et aboutissants du combat. L'hiatus créé entre l'être et le paraître est apprécié dans ce genre de situation parce qu'il crée la surprise et produit un effet totalement inattendu. C'est une forme d'hypocrisie et de duplicité qui n'a rien de péjoratif puisqu'il ne s'agit pas de feindre la vertu ou la rectitude morale, mais de montrer à l'ennemi qu'on est complètement naïf, dépassé par les évènements, et inepte en matière d'art de la guerre, alors qu'en réalité, on maîtrise parfaitement la situation et que l'on s'apprête simplement à saisir le moment opportun pour agir efficacement.

Rubrique rédigée par Khaled Roumo



Clés de lecture

> *Quelles sont les sources qui ont façonné la future science politique des Arabes ?*

> *Quelle orientation est donnée à l'art de gouverner ?*

> *Quelle place est donnée à la guerre et selon quelle approche ?*

> *Quel est le lien entre guerre et paix ?*

> *La guerre dans l'optique de l'histoire humaine.*

> *Quelles sont les vertus du chef ?*

> *Qu'est-ce qu'une stratégie réaliste et quels sont ses ressorts ?*

> *Comment trouver une position médiane entre « pacifisme » et « bellicisme » ?*

> *Comment éviter la guerre grâce à l'intelligence du prince ?*

> *Quels liens entre morale et comportement politique et militaire ?*

> *En quoi les textes des « Miroirs arabes » rejoignent-ils la littérature universelle sur la politique et la guerre ?*

Nous voyons donc, à travers ces quelques exemples, que nous sommes parfaitement dans un univers machiavélien avant la lettre. La célèbre phrase de Machiavel qui affirme que le prince doit « savoir user de la bête et de l'homme » donne comme métaphores animalières correspondant à ce comportement celles du lion et du renard, « car le lion ne sait pas se défendre des rets et le renard ne sait pas se défendre des loups; il faut donc être renard pour connaître les rets, et lion pour effrayer les loups »[13]. Le lion et le renard définissent ici les deux critères de l'action de l'homme politique, à savoir la force et la ruse, et c'est la méchanceté des hommes qui justifie, aux yeux de Machiavel, le recours du prince à ces deux moyens et l'autorise à être simulateur et dissimulateur. Dans la tradition politique occidentale, Machiavel innove parce qu'il décrit ce qu'il appelle la « vérité effective» de la politique, malgré l'héritage de la morale chrétienne et les enseignements de l'humanisme qui, les deux, contestaient fortement cette vision de la politique qui s'autorise des procédés déloyaux pour arriver à ses fins. Comment se présentent les choses du côté des *âdâb sultâniyya*? Et puisque l'emploi de la ruse conduit à la tromperie, à l'hypocrisie ou à la dissimulation, est-ce que cela signifie qu'il existe, dans nos textes, un divorce entre la morale et le comportement politique et militaire ?

Dans la tradition arabe de l'art de la guerre, cette question est rarement posée, mais cela ne veut pas dire que l'Islam, en tant que religion, approuve les tricheries, les mensonges, l'hypocrisie, etc. Au contraire, sur le plan religieux les positions de l'Islam et du christianisme ou d'autres religions sont les mêmes. Les Miroirs convoquent, de surcroît, un idéal moral qui insiste sur la sincérité du prince, la nécessité de respecter la parole donnée, l'exemplarité éthique, etc. Mais sur le plan militaire, le recours à la tromperie se justifie par la conception globale de la guerre. Car c'est l'agression ou la relation d'hostilité qui s'est déjà installée, et à laquelle il n'existe plus de remède – à part la guerre – qui justifie l'emploi de ces moyens. Al Ansârî, l'un des rares auteurs qui développent une réflexion sur la question, montre que l'emploi de la ruse est légitime du point de vue de la loi de la religion comme de celle de la raison. En ce qui concerne la religion, il existe un argument textuel, un dit du Prophète affirmant que « la guerre, c'est la ruse» et par lequel les auteurs justifient l'emploi de stratagèmes et de tromperies en guerre. Par ailleurs, la ruse est justifiée à partir d'arguments rationnels puisque tous les sages, tous les Anciens, explique Al Ansârî, ont approuvé l'idée qu'il vaut mieux vaincre sans massacres et sans carnages, en épargnant aux armées la souffrance d'une guerre, plutôt que de s'engager dans un combat dont les conséquences seraient toujours néfastes et l'issue incertaine[14].

C'est à partir de là que nous arrivons au dernier point à savoir la défense de la supériorité de la ruse sur la force. Dans le sillage de *Kalîla et Dimna* qui est un véritable plaidoyer pour l'emploi de la ruse, Al Murâdî affirme que les ruses subtiles sont plus efficaces que les moyens matériels[15]. La plupart des auteurs, comme Al 'Abbâsî se plaisent à citer ces vers d'Al Mutanabbî, célèbre poète du Xe siècle, connu pour ses panégyriques dans lesquels il chante les vertus du prince parfait chez Sayf Al Dawla, l'émir d'Alep. Dans ces vers, Al Mutanabbî précise le lien entre l'intelligence et la force, et le statut qu'occupe chacune d'elles :

L'intelligence précède le courage des preux.

C'est elle qui occupe la première place,
et c'est lui qui vient la seconder.

Mais lorsque les deux sont réunis
chez un esprit vertueux,

Il atteint alors les cimes les plus élevées.

Ainsi, pour s'élever au rang des grands, la force toute seule ne suffit pas; il faut qu'elle s'appuie sur l'intelligence, ce qui montre que les textes des Miroirs arabes rejoignent une littérature universelle qui, depuis l'Antiquité, décrit la beauté des ruses, sans doute en raison de la croyance en la supériorité de l'esprit sur le corps, de l'art sur la force brute, et de la finesse sur les moyens grossiers. Le rusé est un fin calculateur, un perspicace, capable d'anticiper les mouvements de son adversaire, de créer la surprise, de gagner par des moyens auxquels on n'accorde jamais d'importance, de se débarrasser d'un ennemi par des pièges, des illusions. Tout cela relève d'une forme de raffinement intellectuel qui humanise l'activité guerrière et l'éloigne de la barbarie causée par le choc des armes.

CONCLUSION

Il est important de rappeler, pour conclure, l'intérêt de cette tradition qui a cherché à humaniser la guerre en puisant dans les principes universels de la science politique et en leur insufflant une tournure nouvelle leur permettant de rejoindre les textes fondateurs de la modernité politique occidentale. Si, chez les juristes de l'Islam, cette humanisation passe par la réflexion sur les lois de la guerre, notamment en ce qui concerne la distinction entre combattants et non-combattants (femmes, enfants, paysans, vieillards, etc.), chez les auteurs des Miroirs, l'humanisation de la guerre suit un autre chemin et s'appuie sur une pensée stratégique dont le pivot est la volonté d'éviter la guerre. De ce point de vue, elle peut être considérée comme une tradition qui pense la guerre à partir de la non-guerre, à l'image de la tradition chinoise qu'illustre le célèbre *Art de la guerre* de Sun Tzu. La différence la plus importante à souligner entre les deux traditions, c'est que, du côté arabe, il n'existe pas de description des aspects cosmologiques que doit connaître le stratège et les mettre de son côté. Mais les deux se rejoignent dans la volonté d'affirmer la primauté de la ruse et de l'intelligence sur le recours à la force brute, ce qui en fait des théories qui pensent la limitation de la guerre à partir de sa reconnaissance en tant que phénomène humain, plutôt que de la vilipender en partant de principes moraux et en croyant à la possibilité de son extinction, tout en se montrant prompt à la déclencher pour la moindre cause.



1 **Voir M. Grignaschi,** *Les «Rasâ'il Aristâtâlîsa ila-l-Iskandar»* **de Sâlim Abû-l-'Alâ' et** *l'activité culturelle à l'époque omeyyade*, **Bulletin d'Etudes Orientales, tome XIX, Années 1965-1966, p. 7-83.**

2 **C'est le cas de l'ouvrage d'Al Ghazâlî,** *Nasîhat al-Mulûk*, **(***Conseils aux rois***). Mais ce texte, contrairement à une opinion courante, est loin d'incarner l'esprit du genre.**

3 **Pour plus de détails sur ces textes, voir** *Islam et politique à l'âge classique*, **Paris, PUF, collection Philosophies, 2009, p. 19-121.**

4 **Al 'Abbâsî,** *Les Traces des Anciens en matière de conservation des États*, **Beyrouth, Dâr al-Jîl, 1989, p. 328.**

5 **Al Mâward,** *De l'éthique du roi et du gouvernement du royaume*, **Beyrouth, p.187.**

6 **Al Murâdî,** *Kitâb al-siyâsa (De la politique),* **Casablanca, Dâr al-thaqâfa, 1981, p. 149.**

7 **Ibid., p. 150.**

8 **Al 'Abbâsî,** *Les traces des Anciens, op. cit.*, **p. 328.**

9 **Al Tha'âlibî,** *Âdâb al-mulûk* **(***les Règles de la conduite des rois***), Beyrouth, Dâr al-gharb al-islâmî, 1990, p. 83.**

10 **Al Jâhiz, (le pseudo-),** *Kitâb al-Tâj*, (Le Livre de la couronne), **Le Caire, Al-Khizâna al-zakiyya, 1914, p. 175.**

11 **Al Murâdî,** *De la politique, op. cit.*, **p. 156.**

12 **Ibid., p. 157.**

13 **Machiavel,** *Le Prince*, **traduction et commentaire par J-L. Fournel et J-C. Zancarini, Paris, PUF, collection «Fondements de la politique», 2000, p. 151.**

14 **Al Ansârî,** *Tafrîj al-kurûb fî tadbîr al-hurûb*, *(La fin des soucis en matière de conduite des armées),* **Le Caire, Manshûrât al-jâmi'a l-amarîkiyya di l-qâhira, 1961, p. 27.**

15 **Al Murâdî,** *De la politique, op. cit.*, **p. 156.**

FRISE CHRONOLOGIQUE

Cette frise chronologique est centrée sur le monde arabo-musulman. Elle ne peut être, bien sûr, exhaustive et ne prend en compte hors du monde arabo-musulman que des faits et des personnages ayant un rapport direct ou indirect avec lui ou évoqués dans les fiches pédagogiques du présent ouvrage. Il s'agit de donner au lecteur du dossier un cadre et des repères dans le temps et dans l'espace.

Au centre de la frise se situe le monde arabo-musulman, divisé en trois sous-parties, le Maghreb, l'Espagne et l'Égypte ; le Machrek et la Turquie et enfin, la Perse et l'Asie centrale.

Cette logique géographique a été choisie pour faciliter et simplifier la lecture chronologique de la frise, il est important de noter cependant que le même événement signalé dans une zone particulière peut naturellement avoir des incursions dans d'autres aires géographiques.

Les événements concernant le monde arabo-musulman sont signalés d'un point vert ●

Les événements concernant le monde occidental sont signalés d'un point bleu ●

Les événements concernant le sud et l'est du monde arabo-musulman sont signalés d'un point rouge ●

Les durées de vie des personnages sont représentées par des traits de couleur selon l'aire de la civilisation dont ils sont issus.

●—— **Méhémet Ali 1805-1848, vice roi d'Égypte** ——●

●—— **Champollion 1790-1832** ——●

●—— **Gandhi 1869-1948** ——●

Les durées historiques sont quant à elle représentées de la même manière mais d'un trait plus épais.

●—— **Dynastie ottomane 1281-1923** ——●

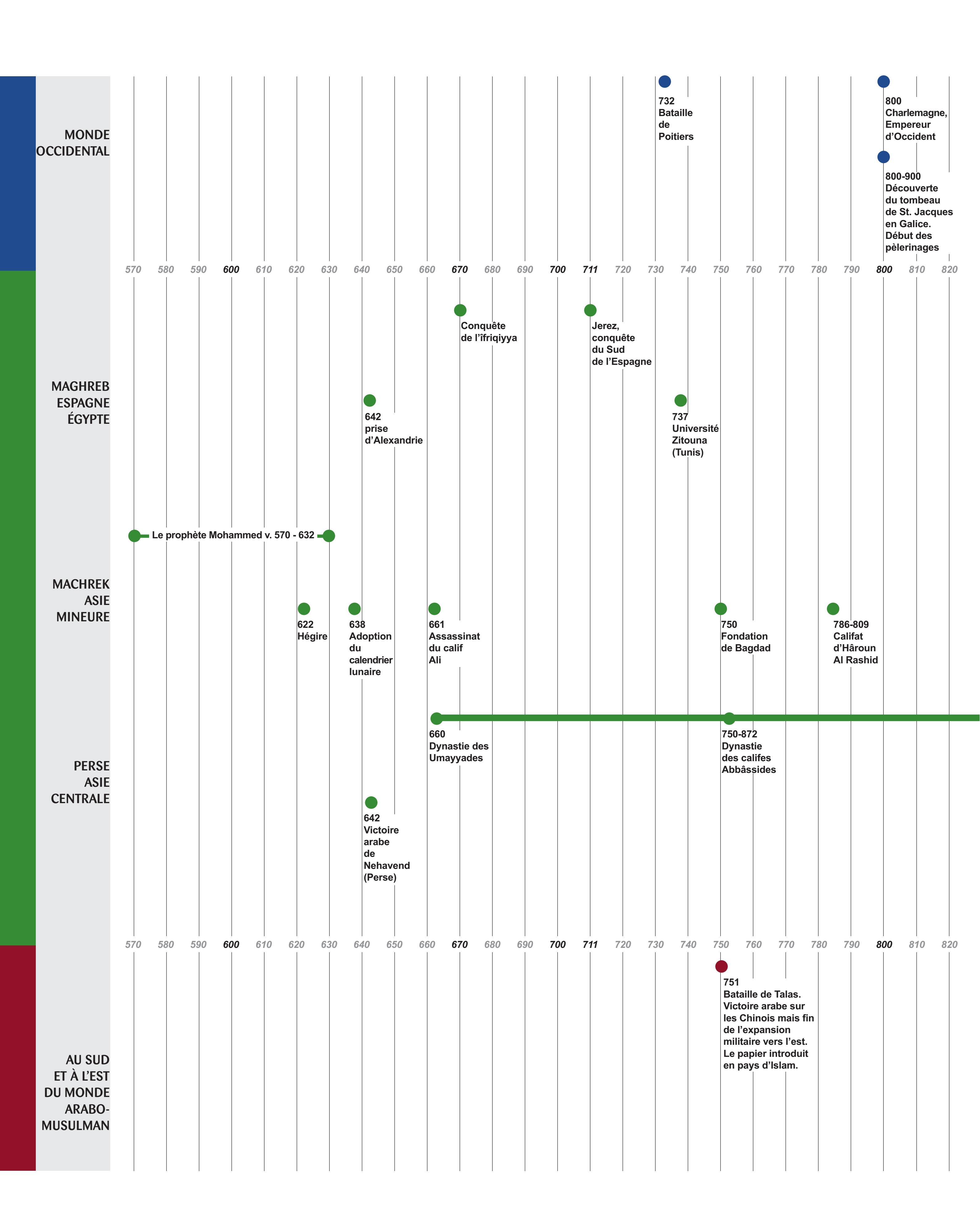
Pour les durées moins précises un trait discontinu.

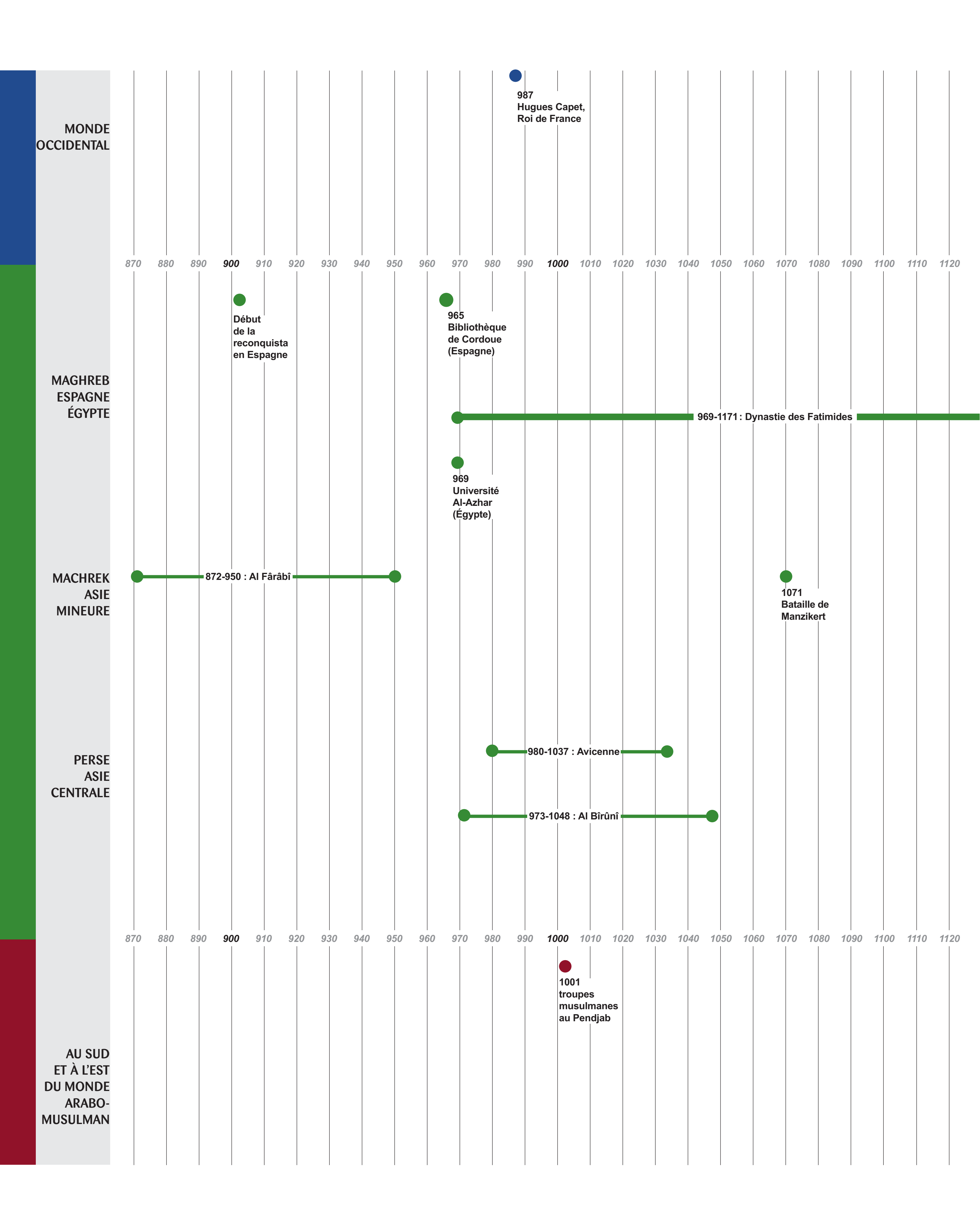
●- - - **Début de la Renaissance en Europe** - - -●

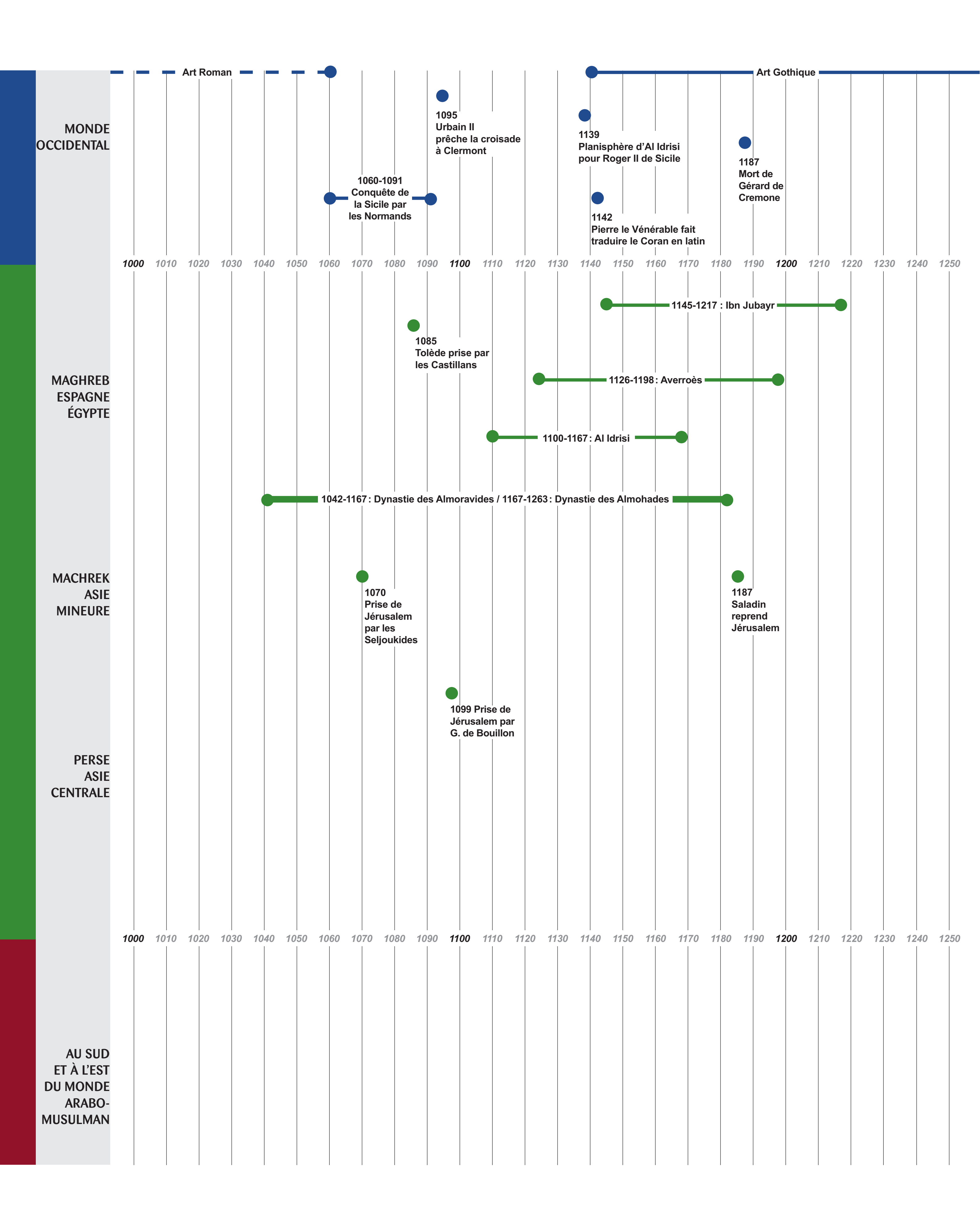


L'auteur

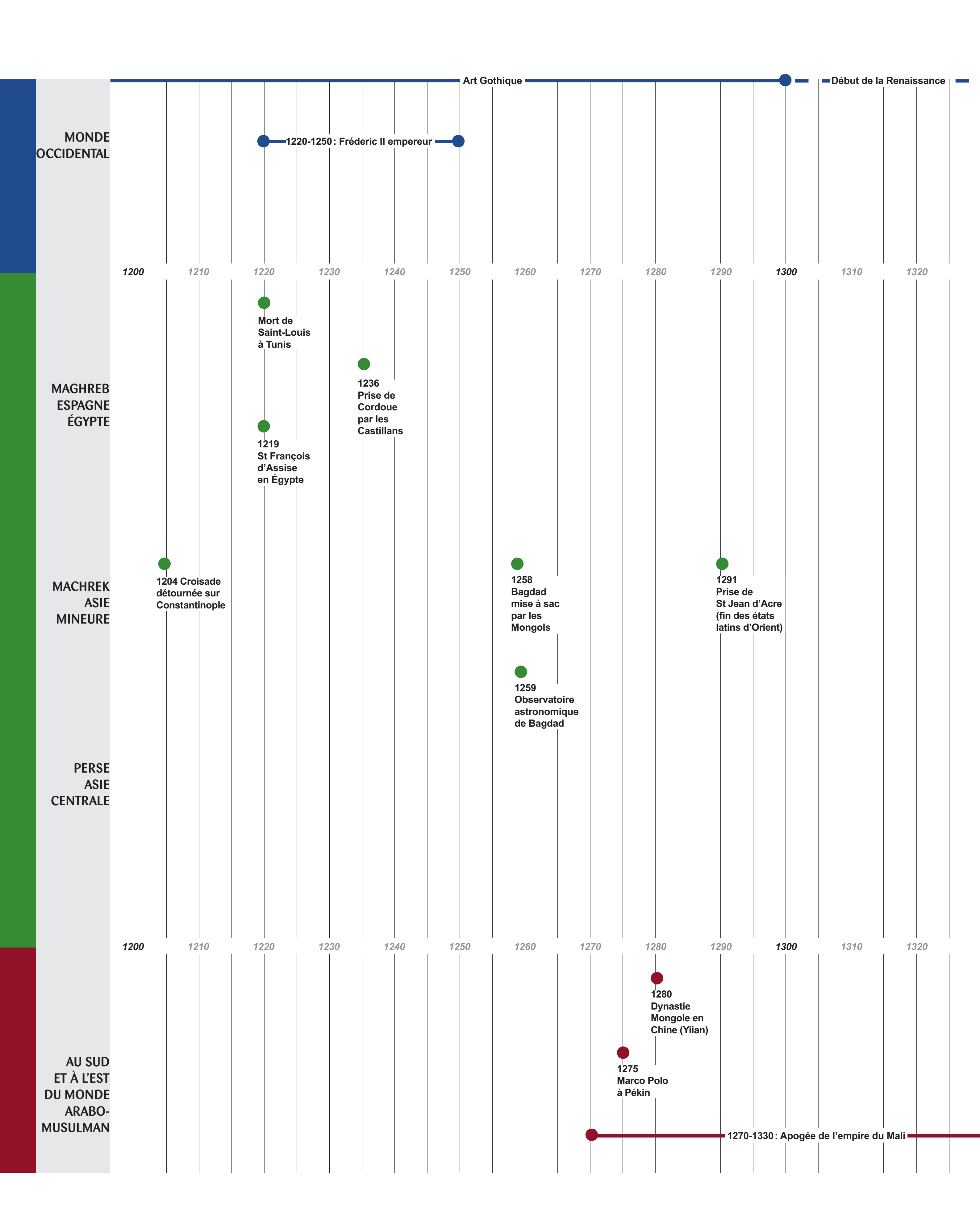
Jacques Nicolaus, né en 1948, est agrégé d'histoire. Il a enseigné toute sa carrière en Seine Saint-Denis (France) notamment au lycée Paul Robert des Lilas jusqu'en 2008. Pendant une dizaine d'année il a été professeur associé à l'IUFM de Créteil pour assurer la formation pédagogique des professeurs stagiaires venant d'être reçus aux concours de recrutement. Il a participé à la rédaction de plusieurs manuels d'éducation civiquepour les collégiens et de manuels d'histoire chez Belin pour les lycéens. De 2001 à 2004 il a travaillé à un projet France-UNESCO intitulé « la défense au service de la paix ».

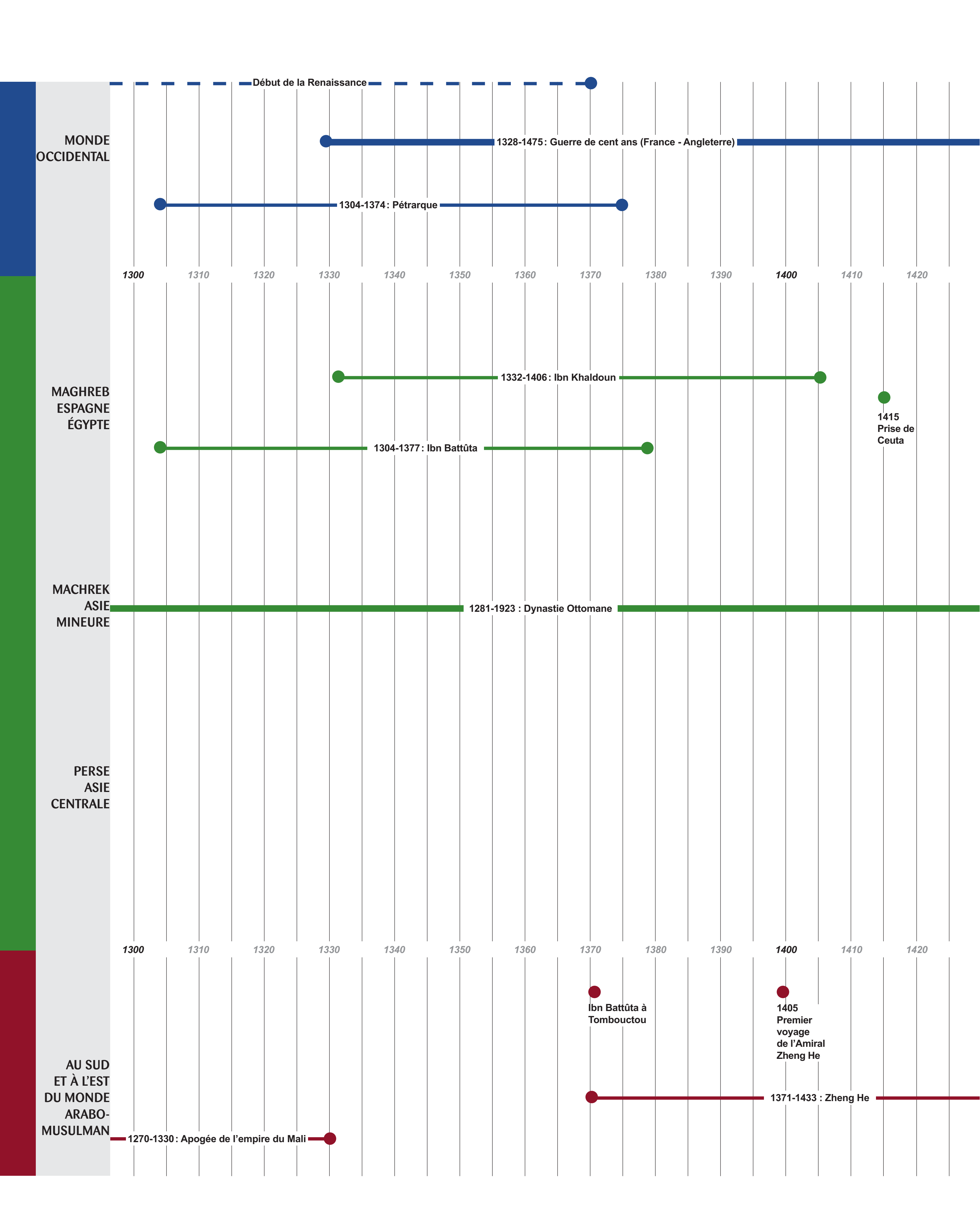

MONDE OCCIDENTAL
732 Bataille de Poitiers
800 Charlemagne, Empereur d'Occident
800-900 Découverte du tombeau de St. Jacques en Galice. Début des pèlerinages
570 580 590 600 610 620 630 640 650 660 670 680 690 700 711 720 730 740 750 760 770 780 790 800 810 820
MAGHREB ESPAGNE ÉGYPTE
Conquête de l'ifriqiyya
Jerez, conquête du Sud de l'Espagne
642 prise d'Alexandrie
737 Université Zitouna (Tunis)
MACHREK ASIE MINEURE
Le prophète Mohammed v. 570 - 632
622 Hégire
638 Adoption du calendrier lunaire
661 Assassinat du calif Ali
750 Fondation de Bagdad
786-809 Califat d'Hâroun Al Rashid
PERSE ASIE CENTRALE
660 Dynastie des Umayyades
750-872 Dynastie des califes Abbâssides
642 Victoire arabe de Nehavend (Perse)
570 580 590 600 610 620 630 640 650 660 670 680 690 700 711 720 730 740 750 760 770 780 790 800 810 820
AU SUD ET À L'EST DU MONDE ARABO-MUSULMAN
751 Bataille de Talas. Victoire arabe sur les Chinois mais fin de l'expansion militaire vers l'est. Le papier introduit en pays d'Islam.

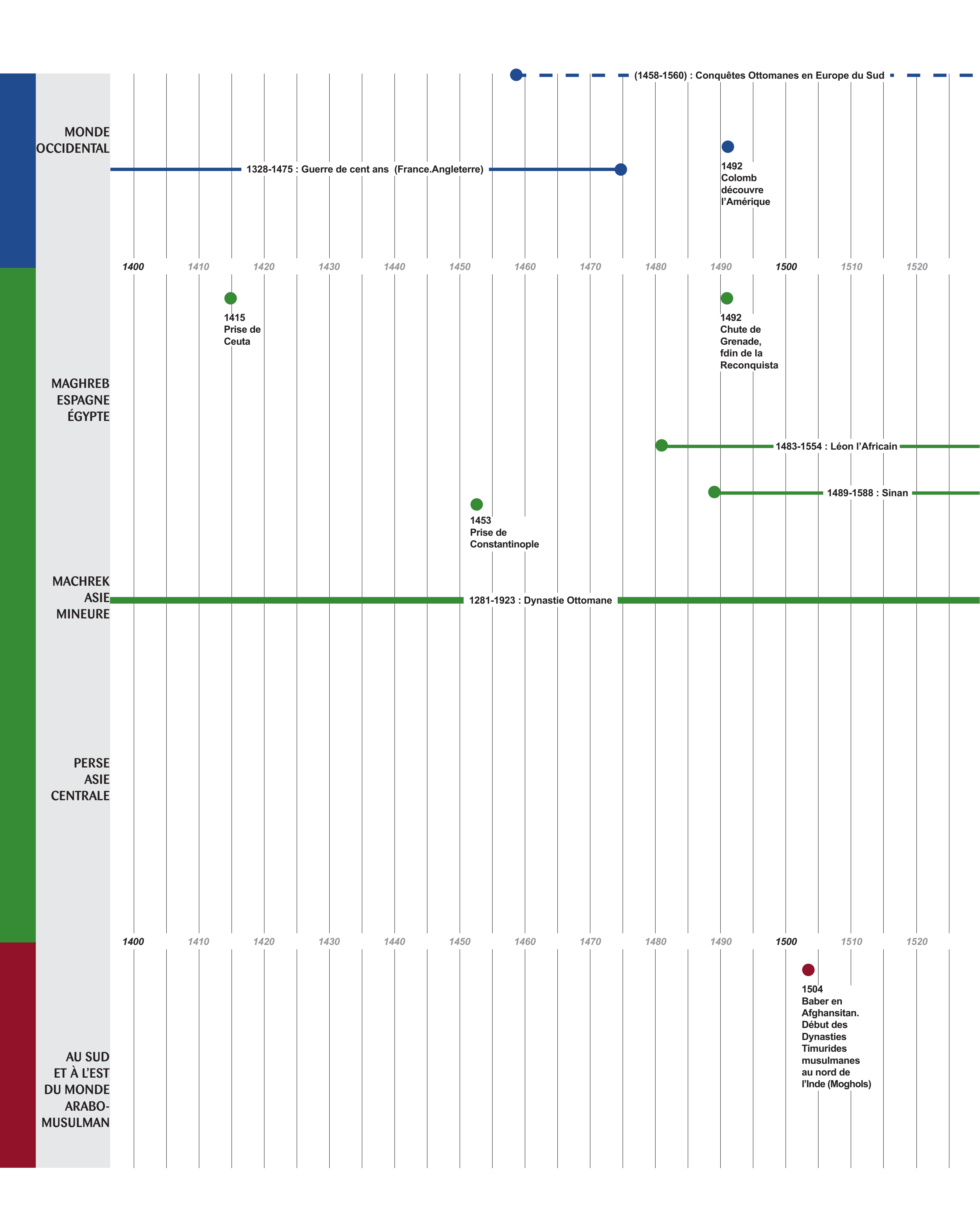

MONDE OCCIDENTAL
987
Hugues Capet,
Roi de France
870 880 890 900 910 920 930 940 950 960 970 980 990 1000 1010 1020 1030 1040 1050 1060 1070 1080 1090 1100 1110 1120
MAGHREB ESPAGNE ÉGYPTE
Début
de la
reconquista
en Espagne
965
Bibliothèque
de Cordoue
(Espagne)
969-1171 : Dynastie des Fatimides
969
Université
Al-Azhar
(Égypte)
MACHREK ASIE MINEURE
872-950 : Al Fârâbî
1071
Bataille de
Manzikert
PERSE ASIE CENTRALE
980-1037 : Avicenne
973-1048 : Al Bîrûnî
870 880 890 900 910 920 930 940 950 960 970 980 990 1000 1010 1020 1030 1040 1050 1060 1070 1080 1090 1100 1110 1120
AU SUD ET À L'EST DU MONDE ARABO-MUSULMAN
1001
troupes
musulmanes
au Pendjab



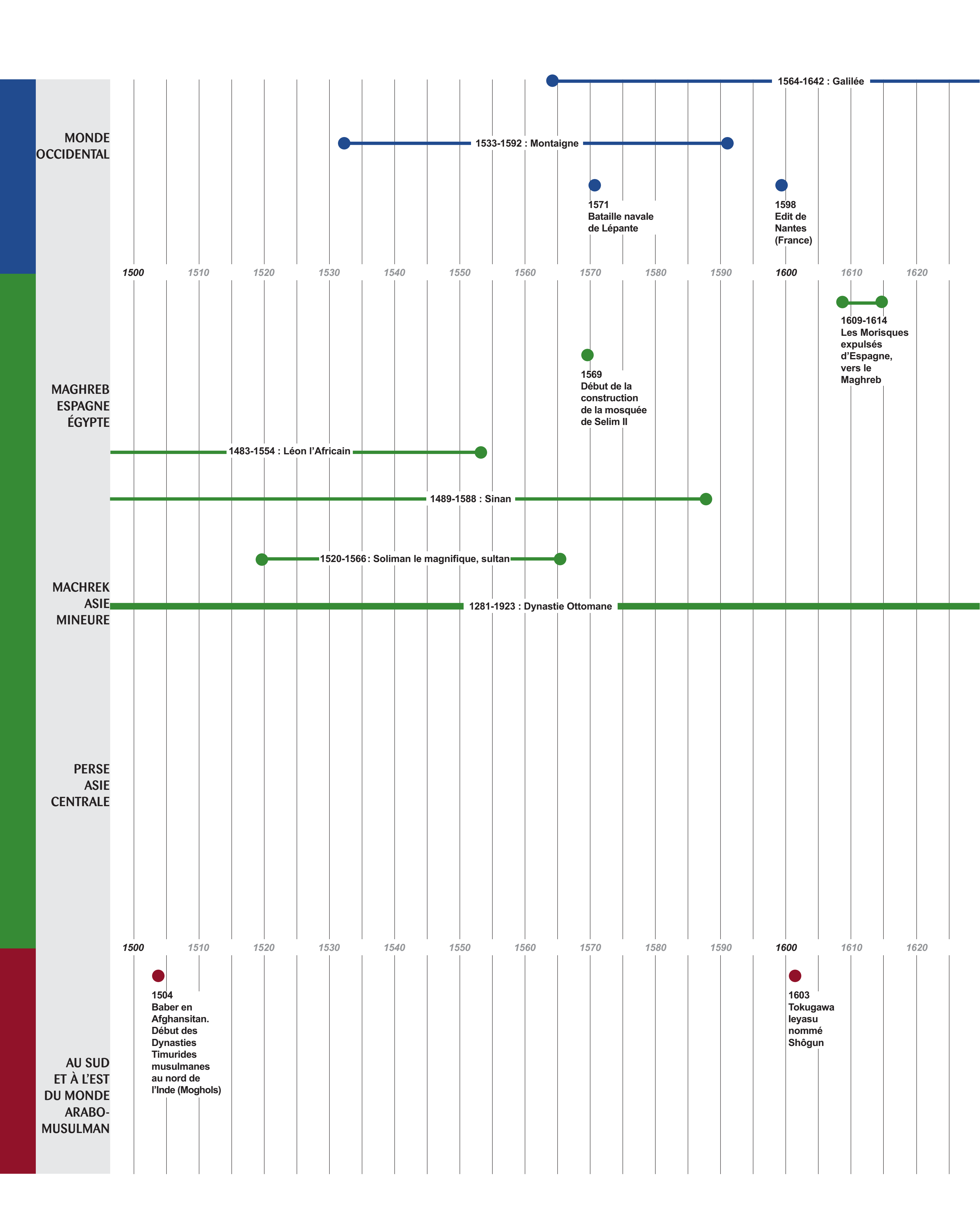
Art Roman
Art Gothique
MONDE OCCIDENTAL
1095 Urbain II prêche la croisade à Clermont
1139 Planisphère d'Al Idrisi pour Roger II de Sicile
1187 Mort de Gérard de Cremone
1060-1091 Conquête de la Sicile par les Normands
1142 Pierre le Vénérable fait traduire le Coran en latin
1000 1010 1020 1030 1040 1050 1060 1070 1080 1090 1100 1110 1120 1130 1140 1150 1160 1170 1180 1190 1200 1210 1220 1230 1240 1250
1145-1217 : Ibn Jubayr
1085 Tolède prise par les Castillans
MAGHREB ESPAGNE ÉGYPTE
1126-1198 : Averroès
1100-1167 : Al Idrisi
1042-1167 : Dynastie des Almoravides / 1167-1263 : Dynastie des Almohades
MACHREK ASIE MINEURE
1070 Prise de Jérusalem par les Seljoukides
1187 Saladin reprend Jérusalem
1099 Prise de Jérusalem par G. de Bouillon
PERSE ASIE CENTRALE
1000 1010 1020 1030 1040 1050 1060 1070 1080 1090 1100 1110 1120 1130 1140 1150 1160 1170 1180 1190 1200 1210 1220 1230 1240 1250
AU SUD ET À L'EST DU MONDE ARABO-MUSULMAN

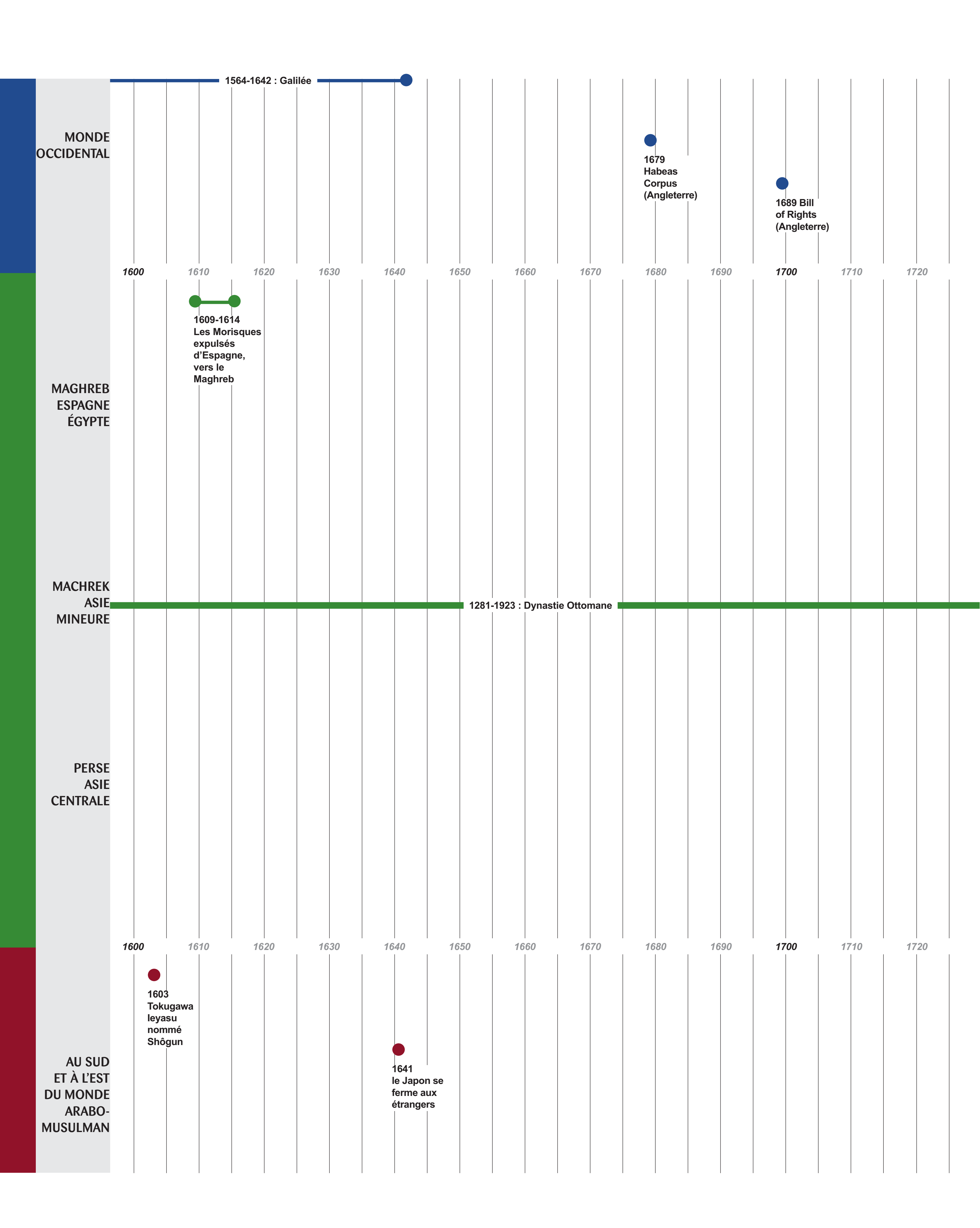

Art Gothique
Début de la Renaissance
MONDE OCCIDENTAL
1220-1250 : Fréderic II empereur
1200
1210
1220
1230
1240
1250
1260
1270
1280
1290
1300
1310
1320
Mort de Saint-Louis à Tunis
1236 Prise de Cordoue par les Castillans
MAGHREB ESPAGNE ÉGYPTE
1219 St François d'Assise en Égypte
MACHREK ASIE MINEURE
1204 Croisade détournée sur Constantinople
1258 Bagdad mise à sac par les Mongols
1291 Prise de St Jean d'Acre (fin des états latins d'Orient)
1259 Observatoire astronomique de Bagdad
PERSE ASIE CENTRALE
1280 Dynastie Mongole en Chine (Yiian)
AU SUD ET À L'EST DU MONDE ARABO-MUSULMAN
1275 Marco Polo à Pékin
1270-1330 : Apogée de l'empire du Mali


Début de la Renaissance
MONDE OCCIDENTAL
1328-1475 : Guerre de cent ans (France - Angleterre)
1304-1374 : Pétrarque
1300
1310
1320
1330
1340
1350
1360
1370
1380
1390
1400
1410
1420
MAGHREB ESPAGNE ÉGYPTE
1332-1406 : Ibn Khaldoun
1415 Prise de Ceuta
1304-1377 : Ibn Battûta
MACHREK ASIE MINEURE
1281-1923 : Dynastie Ottomane
PERSE ASIE CENTRALE
1300
1310
1320
1330
1340
1350
1360
1370
1380
1390
1400
1410
1420
Ibn Battûta à Tombouctou
1405 Premier voyage de l'Amiral Zheng He
AU SUD ET À L'EST DU MONDE ARABO-MUSULMAN
1371-1433 : Zheng He
1270-1330 : Apogée de l'empire du Mali

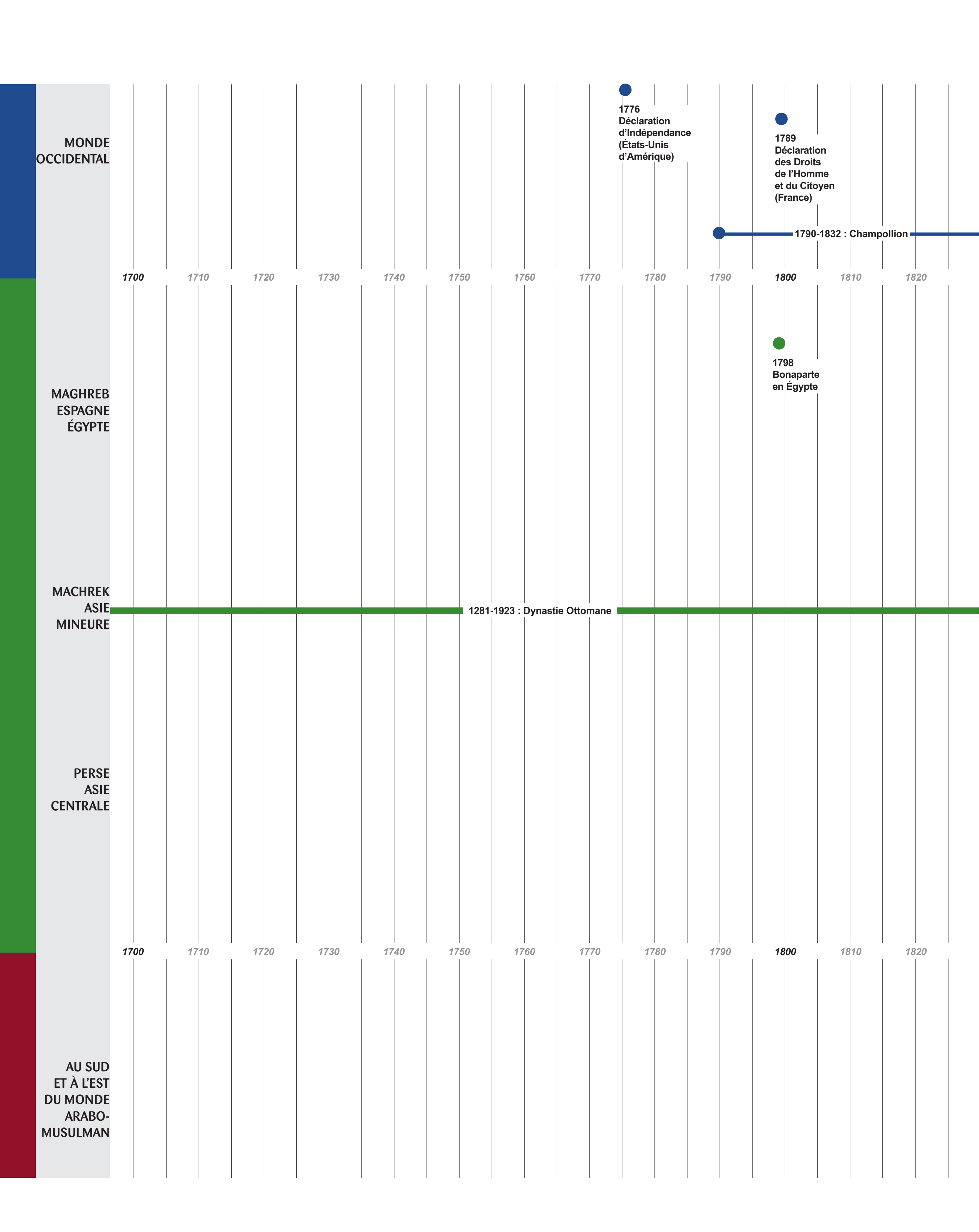


MONDE OCCIDENTAL
(1458-1560) : Conquêtes Ottomanes en Europe du Sud
1328-1475 : Guerre de cent ans (France.Angleterre)
1492 Colomb découvre l'Amérique
1400
1410
1420
1430
1440
1450
1460
1470
1480
1490
1500
1510
1520
MAGHREB ESPAGNE ÉGYPTE
1415 Prise de Ceuta
1492 Chute de Grenade, fdin de la Reconquista
1483-1554 : Léon l'Africain
1489-1588 : Sinan
1453 Prise de Constantinople
MACHREK ASIE MINEURE
1281-1923 : Dynastie Ottomane
PERSE ASIE CENTRALE
AU SUD ET À L'EST DU MONDE ARABO-MUSULMAN
1504 Baber en Afghansitan. Début des Dynasties Timurides musulmanes au nord de l'Inde (Moghols)

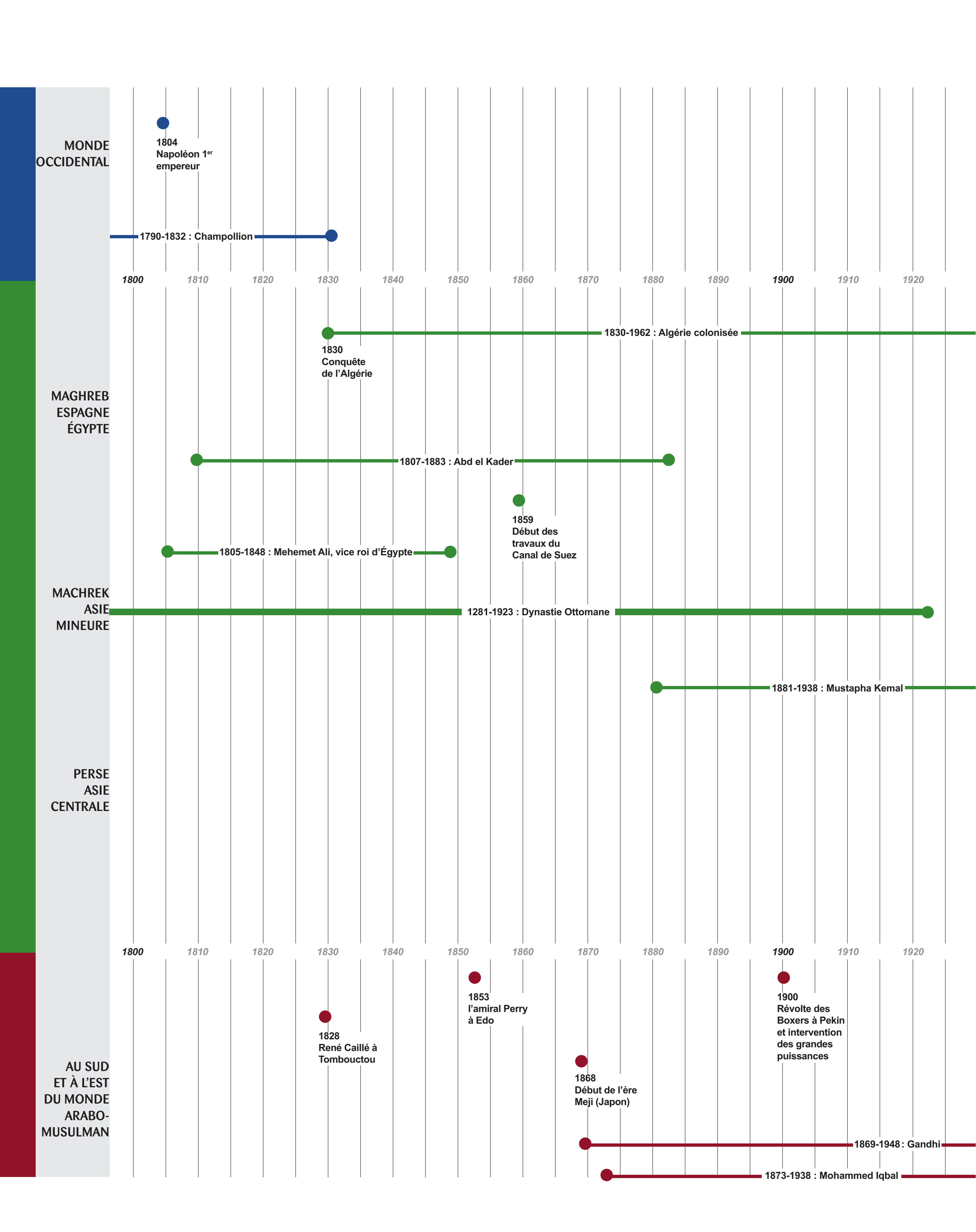

MONDE OCCIDENTAL
1564-1642 : Galilée
1533-1592 : Montaigne
1571
Bataille navale
de Lépante
1598
Edit de
Nantes
(France)
1500 1510 1520 1530 1540 1550 1560 1570 1580 1590 1600 1610 1620
MAGHREB
ESPAGNE
ÉGYPTE
1609-1614
Les Morisques
expulsés
d'Espagne,
vers le
Maghreb
1569
Début de la
construction
de la mosquée
de Selim II
1483-1554 : Léon l'Africain
1489-1588 : Sinan
1520-1566 : Soliman le magnifique, sultan
MACHREK
ASIE
MINEURE
1281-1923 : Dynastie Ottomane
PERSE
ASIE
CENTRALE
1500 1510 1520 1530 1540 1550 1560 1570 1580 1590 1600 1610 1620
AU SUD
ET À L'EST
DU MONDE
ARABO-
MUSULMAN
1504
Baber en
Afghansitan.
Début des
Dynasties
Timurides
musulmanes
au nord de
l'Inde (Moghols)
1603
Tokugawa
Ieyasu
nommé
Shôgun

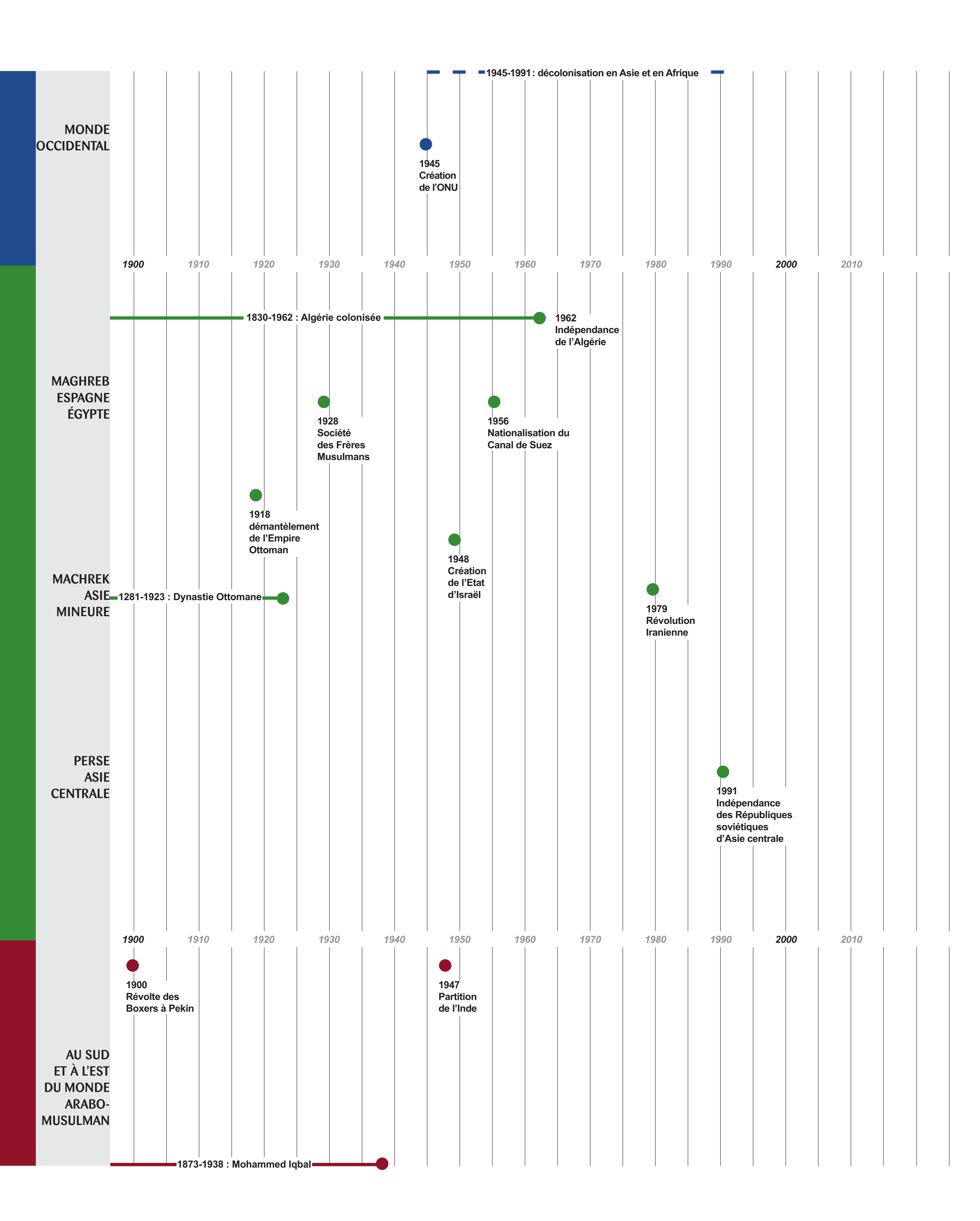


MONDE OCCIDENTAL
1564-1642 : Galilée
1679 Habeas Corpus (Angleterre)
1689 Bill of Rights (Angleterre)
1600
1610
1620
1630
1640
1650
1660
1670
1680
1690
1700
1710
1720
MAGHREB ESPAGNE ÉGYPTE
1609-1614 Les Morisques expulsés d'Espagne, vers le Maghreb
MACHREK ASIE MINEURE
1281-1923 : Dynastie Ottomane
PERSE ASIE CENTRALE
1600
1610
1620
1630
1640
1650
1660
1670
1680
1690
1700
1710
1720
AU SUD ET À L'EST DU MONDE ARABO-MUSULMAN
1603 Tokugawa Ieyasu nommé Shôgun
1641 le Japon se ferme aux étrangers



MONDE OCCIDENTAL
1776 Déclaration d'Indépendance (États-Unis d'Amérique)
1789 Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen (France)
1790-1832 : Champollion
1700
1710
1720
1730
1740
1750
1760
1770
1780
1790
1800
1810
1820
MAGHREB ESPAGNE ÉGYPTE
1798 Bonaparte en Égypte
MACHREK ASIE MINEURE
1281-1923 : Dynastie Ottomane
PERSE ASIE CENTRALE
AU SUD ET À L'EST DU MONDE ARABO-MUSULMAN


MONDE OCCIDENTAL
1804 Napoléon 1er empereur
1790-1832 : Champollion
1800
1810
1820
1830
1840
1850
1860
1870
1880
1890
1900
1910
1920
MAGHREB ESPAGNE ÉGYPTE
1830-1962 : Algérie colonisée
1830 Conquête de l'Algérie
1807-1883 : Abd el Kader
1859 Début des travaux du Canal de Suez
1805-1848 : Mehemet Ali, vice roi d'Égypte
MACHREK ASIE MINEURE
1281-1923 : Dynastie Ottomane
1881-1938 : Mustapha Kemal
PERSE ASIE CENTRALE
AU SUD ET À L'EST DU MONDE ARABO-MUSULMAN
1853 l'amiral Perry à Edo
1900 Révolte des Boxers à Pekin et intervention des grandes puissances
1828 René Caillé à Tombouctou
1868 Début de l'ère Meji (Japon)
1869-1948 : Gandhi
1873-1938 : Mohammed Iqbal


1945-1991 : décolonisation en Asie et en Afrique
MONDE OCCIDENTAL
1945 Création de l'ONU
1900
1910
1920
1930
1940
1950
1960
1970
1980
1990
2000
2010
1830-1962 : Algérie colonisée
1962 Indépendance de l'Algérie
MAGHREB ESPAGNE ÉGYPTE
1928 Société des Frères Musulmans
1956 Nationalisation du Canal de Suez
1918 démantèlement de l'Empire Ottoman
1948 Création de l'Etat d'Israël
MACHREK ASIE MINEURE
1281-1923 : Dynastie Ottomane
1979 Révolution Iranienne
PERSE ASIE CENTRALE
1991 Indépendance des Républiques soviétiques d'Asie centrale
1900
1910
1920
1930
1940
1950
1960
1970
1980
1990
2000
2010
1900 Révolte des Boxers à Pekin
1947 Partition de l'Inde
AU SUD ET À L'EST DU MONDE ARABO-MUSULMAN
1873-1938 : Mohammed Iqbal